Felsefeye Giriş Seminerleri

Oğuz Karayemiş

başıbozuk e-yayıncılık

Felsefeye Giriş Seminerleri

Oğuz Karayemiş

başıbozuk e-yayıncılık

ISBN

978-625-00-4014-0

Yazan ve Yayına Hazırlayan
Oğuz Karayemiş

Kapak tasarımında ve PDF sürümünde kullanılan yazı tipi “Cormorant Garamond” olup kapak görseli, Gemini ile üretilmiştir. Kitabın PDF sürümü, açık kaynak kodlu LibreOffice Writer ile oluşturulmuş, EPUB sürümü ise açık kaynak kodlu Sigil ile dizilmiştir.

Felsefeye Giriş Seminerleri © 2026 Oğuz Karayemiş

Bu yapıt, **Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY-NC 4.0)** ile lisanslanmıştır. Yazarın adının belirtilmesi koşuluyla, ticari amaç gütmeden kopyalanabilir, dağıtılabilir, çevrilebilir ve türetilebilir. Yapıtın ticari kullanımı (basılı satış, ücretli e-kitap v.b.) bu lisansın kapsamı dışındadır ve yazarın yazılı iznine tâbidir.

İletişim: oguz.karayemis@basibozukyayincilik.org

basibozukyayincilik.org

İçindekiler

Önsöz

Seminer I
Sağduyu, Ortakduyu ve Felsefe

Seminer II
Felsefî Coğrafya

Seminer III
Kavram Kavramı

Seminer IV
Felsefenin Prosedürleri

Göreli Kaynakça

Sınır İşaretleri

1. Kapak

2. İçindekiler
3. Okumaya Başla

Önsöz

2022 yılında doktora tezini yazmakta olan tecrübesiz bir felsefe çırağıyken Murat Alat tarafından o dönemde çalıştığı Bursa'daki İmalathane isimli sanat mekânına felsefe üzerine bir seminer dizisi vermek üzere davet edildim. İşbu kitap, o seminer dizisi için yazdığım metinlerden oluşuyor.

Henüz 32 yaşındaki genç bir felsefe doktoru adayı olarak bir grup dinleyici önünde felsefeden ne anladığımı anlatmaya çalışmak, ziyadesiyle zorlu bir meydan okumaydı. Özellikle sahip olduğum felsefe kavrayışının genel felsefe imgesiyle pek örtüşmediği düşünülürse... Neticede bu metinde felsefeyi akılla özdeşleştiren, onu "çağının aynası" olarak gören, ideolojiye vs. indirgeyen bir yaklaşım göremeyeceksiniz. Bunlara direnen bir felsefe fikrini nitelikli olacaklarından şüphe duymadığım bir grup insana sunmak, kendimi darbelere açmak anlamına geliyordu.

Altından ne kadar iyi kalktığımı bilmiyorum ama netice olumlu gibiydi. En azından bana, girdiğim felsefe macerasında bir dönüp "ben ne yapıyorum" sorusuna yanıt verme şansı verdi. Kendi adıma felsefe kavrayışımın iki gerilimli ama iç içe geçmiş kaynağı var: 1) Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü ve 2) Gilles Deleuze. Felsefe okuryazarı neredeyse herkesin fark edebileceği gibi burada ileri sürdüğüm çoğu iddia *Felsefe Nedir?* ve *Fark ve Tekrar* ile *Anlamın Mantığı* gibi kitaplardan geliyor. Benim üzerine koyduğum şeyler, belirli somutlaştırmalar ve açılımlardır. Dolayısıyla okuru, bu kitapta *özgün* bir şey nadiren bulacağı ama umarım ki bazı ilginç *özgülleştirmeler* bulacağı konusunda uyarmalıyım. Zaten 32 yaşındaki bir doktora öğrencisi elbette muazzam kavramlar yaratmak peşinde koşamaz. Doktorasını bitirmeli ve karnını doyurup kirasını ödemelidir. Lâkin yine de felsefeyi yapılan bir şey olarak kavramaya heves etmiş bir zihin, bu tevessülün sultası altında

belki herkese için ilginç olabilecek bir şeyler söylemiş olabilir. Dilerim okur da böyle alımlar ve okumaktan zevk alır.

Oğuz Karayemiş,
İstanbul, 2026

Seminer I
Sağduyu, Ortakduyu ve Felsefe

Felsefe hakkında konuşmak, felsefe yapmaktan çok daha kolay. Özellikle onu yüceleştirmek, ona salt bilge insanların yaklaştığı fikriyle erişilemez bir şeymiş gibi yaklaşmak son derece kolaydır. Yahut bazı âlimlerin düşündüğü gibi bilginin en sistematik biçimi, hakikatin—o artık hangi hakikatse—bilgisi olarak ele almak da o kadar zor değildir. Ya da onu çağının bir anlatısı, bir yansıması, parlak bir ifadesi olarak görebiliriz. Dediğim gibi felsefe hakkında düşünmek kesinlikle felsefe yapmaktan kolaydır, özellikle de felsefe üzerine düşünürken felsefe yapıyormuş gibi davrandığımızda.

Sizinle böyle parlak bir sohbet gerçekleştirmek istemiyorum. Aksine olabildiğince mütevazı olacağız, ayaklarımızı yere sağlam basacak ve minervanın baykuşunun kanatlarıyla falan ilgilenmeyeceğiz. Benim hedefim, size felsefeden o bir kediymiş, ancak vahşi, kıvrılarak ilerleyen, sinsi bir kediymiş gibi bahsetmek. Ya da bir yılan veya bir örümcekmiş gibi.

Felsefe dışında bir şeyi bile tanımlamak pek kolay bir iş değildir. Alışkanlığımız gereği şeyleri hızlıca gördükleri işleve veya onları oluşturan bileşenlere indirgeyiveririz. Bu bilimle icra ettiğimiz en temel etkinliktir ve paha biçilemez elbette. Fakat işler bir şeyi felsefî açıdan "tanımlamaya" geldiğinde karışmaya başlar. Hele ki felsefenin kendisini tanımlamaya gelince... Tanımlama işi için felsefede kuralımız şu olacak, sebeplerini daha sonra anlamaya başlayacağız: felsefeyi ne onu oluşturan unsurlarla ne de gördüğü veya gördüğü varsayılan işlevlerle tanımlayacağız. Onu indirgenemezliği içinde görmeye çalışacağız.

Önce sahneyi temizleyelim. Felsefeyi her şeyden çok sağduyunun veya ortak duyunun billurlaşması olarak görmeyi seviyoruz. Felsefeyi

akılla, akıl yürütmeyle, çıkarım yapma sanatıyla, mantıkla, doğru düşünmekle, doğru düşünmenin kurallarıyla, en iyi ihtimalle eleştiriyle tanımlıyoruz. Kimse bunların az çok felsefeyle ilgili olduklarını, onun bileşenleri olduklarını inkâr edemez. Şimdilik onlarca sağduyu tanımı arasında doğru düşünmeyle alakalı her tür kuralın sağduyunun parçası olduğunu kabul edeceğiz. Sağduyu, doğru düşünmenin kurallarıdır, zihnimizde doğru düşünmekle ilgili olarak taşıdığımız bütün inançlardır. Ortak duyu ise dünyanın nasıl bir yer olduğuna, dünyada nasıl konumlandığımıza, yaşamın anlamının ne olduğuna dair dinî inançları da içeren her türden fikir olacak. Bir çağ, egemen sağduyu ve ortak duyu biçimiyle ayırt edilebilir. Ortak duyu kültürlere gönderirken sağduyu, o kültürlerle şahsen ne yapmamız gerektiğine gönderir. Ortak duyu, düşünülmesi gereken içeriği verirken, sağduyu onu nasıl düşüneceğimizi söyler. Bunlar, hepimiz için *verili olanları* ifade eder. Bunlar olmaksızın yeryüzünde yörüngemizi bulamayız.

Fakat bilindiği üzere böyle gevşekçe tanımlandığında en azından insanlık tarihinin ne ortak duyudan ne de sağduyudan yana hiç de eksik olmadığı görülür. Bildiğimiz en azından yazılı bütün tarihte düşünülmesi gereken hazır içerikler ve onların nasıl düşünülmesi gerektiğine dair kurallar ve yordamlar olmuştur. Oysa, öyle görünüyor ki felsefe nadir ve yaban bir meyvedir. Uygarlıklar üzerine uygarlıklar çok farklı inanç sistemleri, kültler ve kültürler, hatta bilimsel ve teknik bilgi ile pratikler yaratmıştır. Fakat felsefe için aynı şeyi aynı kesinlikle ileri sürmek ziyadesiyle zordur.

İşimizi bir nebze daha kolaylaştırmak adına tartışmamıza iki yeni kavram daha eklememe izin verin: *Ethos* ve bilgelik. *Ethos*, belirli bir kültür veya toplumun, belirli bir çağda, çoğunlukla çoğul, dağınık hatta zaman zaman çelişkili olsa da inandığı her şey anlamına gelir. *Ethos* bu açıdan ortak duyu altına yerleştirdiğimiz fikirlerin genel adıdır. Bilgelik ise bu ethostan istifade etmenin incelikli yollarını icra etme yetkinliğidir. O da sezdiğiniz gibi sağduyu yetisinin keskin bir cisimleşmesi olacak. Demek ki bilge diyebileceğimiz insanlar, verili bir toplumun kültürel alanında dolaşan anlatı, inanç, kural ve yasalardan en

parlak şekilde istifade eden, sağduyusunu bu açıdan keskinleştirmiş insanlardır. Onlar peygamberler, yol göstericiler, şifacılar, büyücüler, öykü anlatıcıları, dedeler ve ninelerdir. Bu açıdan nasıl örgütlenmiş olursa olsun, hangi çağda yaşamış olursa olsun kendi kendine öykü anlatmayı becerecek kadar dilyetisi geliştirmiş her insan topluluğunda bilgeler de var olacaktır. Bu kaçınılmazdır. Bu insanlar o toplulukların etik kutup yıldızları, pratik öğretmenleridir. Kalabalığı birbirine bağlayan *ethos*'u işiten, onu işleyen ve ileten, hatta yaratan figürlerdir. O halde kendimize şunu sormalıyız, felsefeyle bu bilgelik arasındaki ilişki nedir?

Hepimizin bildiği gibi felsefe sözcüğü Antik Yunanca iki kök kelimeden oluşur: *philos* yani sevgi ve *sophos* yani bilgelik. *Philos* + *sophos*, tam anlamıyla bilgelik sevgisidir. Fakat bu sözcük dizilimi hiç de kendiliğinden açık değildir. Yani soru şu şekli alıyor: Felsefe, *philos-sophos*, bilgiliğe sahip mi, ona erişmek mi istiyor, yoksa onunla dışsal bir sevgi ilişkisi içinde mi? Yani *philos-sophos*'u ilk kullanan filozoflardan birinin Platon olduğunu da aklımızda tutarak felsefenin bilgeliğe duyduğu sevginin Platonik yani erişilmeze duyulan bir sevgi olduğunu söyleyebilir miyiz?

Şimdiye kadar söylediklerimizle şu önermeyi tesis edebiliriz: bilgelik, bir yandan sağduyusu keskin insanların ortak duyudan yani *ethos*'tan istifade etme biçimidir. Bilgeler kuşkusuz ki bilirler: nasıl davranılacağını, neyin ne olduğunu, yaşamın anlamını. Her zaman paylaşmak zorunda değiller ama bilgeliğe zorunlu olarak eşlik eden varsayım bu bilginin bilgeliğe içkin olduğudur. Bilgeyi bilgisinden ayırmak zordur, bu bilgi saklı bir bilgi, bir tür sır bile olsa. Oysa edimsel tezahürleri içinde felsefeyi inceledikçe şurada veya burada, şu veya bu düzeyde çeşitli bilgi iddialarına rast gelmekten yana bir eksiklik hissetmesek de herhangi bir kesin bilgi, yani hakikat iddiasında bulunmayan filozofların varlığı da derhal göze çarpıyor. Çok fazla isme sahne olan bu tarz filozoflara en büyük örnek kesinlikle Sokrates'tir. Bugün Platon'un gençliğinde yazdığı ve hocasının felsefesi ile kişiliğine daha sadık olduğuna inanılan "Sokratik" diyaloglarını açıp okursak şunu

görüyoruz: Fiyaloglar, tartışılan kavram hakkında hiçbir olumlu tanıma varamadan öylece sonlanıveriyorlar. Bir tanesini size hızlıca takdim edeyim.

Bu diyaloğun adı *Euthypyron*, aynı isimli bir Atinalı yurttaşla Sokrates'in çağımızda mahkeme veya adliye dediğimize benzer bir kurumda karşılaşmasıyla başlıyor.1 Euthypyron oraya bir başkasını öldürdüğü iddia edilen kölesini şikayet etmek üzere yola çıkmadan önce bağlayarak bir yere kapatan ve böylece istemeden ölümüne sebep olan babasını şikayet etmeye gelmiştir. Sokrates'in geliş nedeni ise tahmin edebileceğiniz gibi idamına gidecek dinsizlik ve gençleri yoldan çıkarma şikayetleriyle ilgili dava sürecini takip etmektir. Sokrates bu karşılaşmadan Euthypyron'un neden orada olduğunu öğrenir öğrenmez Euthypyron'un dindarlıktan ne anladığını sorgulamaya başlar. Zira babayı, aile büyüğünü bir yabancıyı öldürdüğü için şikayet etmek nasıl dindarlık olacaktır? Bu diyalog Euthypyron'un yanıtları ve Sokrates'in sorgularıyla uzayıp gider. Fakat neticede iki figür de bir yere varamaz ve diyalog bize dindarlıkla ilgili hiçbir olumlu yanıt vermeden sona erer. Burada şu bilgiyi de vermeliyim: Sokrates bir yabancıyı öldüren babayı savunmak niyetinde değildir asla. Bunun yerine, neredeyse masumane bir pozla Euthypyron'un dindarlık hakkındaki bu kendinden eminliğin altında böyle bir olumlu tanımın veya hakiki bilginin olup olmadığını anlamaya çalışır. Burada ne olup bitmektedir?

1. Öncelikle (tek başına bir diyalog ispata yetersiz olsa da) felsefe yapmanın, illaki bir şeylere dair kesin bilgiler veya hakikatler üretmek ya da onları bulundukları yüce göklerde keşfetmek olmadığını gösteriyor.

2. Burada filozof yani Sokrates, bir şeyi bilen ve aktaran bir bilge değil aşkla ve şevkle bir şeyin bilgisini arayan ama neticede bu karşılaşmaya dek bilgi sanılan ne varsa hepsinin tutarsızlığını ortaya koyan bir figür olarak kendini gösteriyor.

3. Bilgelik sevgisi olarak felsefe, en azından bu Platoncu diyalogda kendini bilgiyle felsefe yapmak arasındaki ilişkisizlikte ortaya koyuyor.

4. Sokrates burada soru sormasıyla sivriliyor ve Eutypyron'un da başvurduğu ve içinde konumlandığı dindarlıkla ilgili ortak duyuya ait inançları geçersizleştiriyor.

Bu birbiriyle iç içe geçen dört durum, felsefeyi bilgeliğin karşısında arayış tarafına, bilginin veya yanıtın karşısında ise soru tarafına düşürüyor. Sokrates yani filozof, bir bilge değil bilgelik arayan biridir ve açık ki bu yüzden kesin yanıtlardan ziyade soruları vardır.

Fakat şimdi de filozofu meraklı bir velet, her şeyi soran bir bebe konumuna düşürmedik mi? Yani felsefenin çocukça sorular sormaktan farkı olmasın mı? Doğrusu çocukları özellikle küçümsemek gerçekten felsefeye yakışır bir tavır değil. Bu problemden kesinlikle çocukların çocukça sorularının gelişmemiş bir zekânın ürünleri olduğunu, filozoflarınkininse çok daha zekice sorular olduğunu söyleyerek kurtulamayız. Problemin çözümü başka bir yerde yatıyor olmalıdır. Çocuk bilmediği bir *ethos*'a, bir dış dünyaya dair sorular sorar. Oysa filozof bilmezden gelir. Yani ayrım masumiyetle/kötü niyet arasındaki bir ayrımdır. Kötü niyetliliğin kendince bir masumiyeti, bir saflığı da vardır muhakkak ama hiç de çocukların iyi niyetli masumiyetiyle aynı anlama gelmez bu.

O halde dönelim soruya, felsefe sadece soru sorma sanatı mıdır? Ünlü filozoflardan Karl Jaspers'in *Felsefe Nedir?* isimli kitabında ifade ettiği gibi "yolda olmak" ama "asla varamamak" mıdır?[2] Felsefenin soru sorduğunda iyi niyetli değil kötü niyetli olmasından ne anlamamız gerektiği felsefeyi tanımlama yolunda ilk adımımız olacak.

Düşüncenin iyi niyeti yani hakikati ve iyi olanı isteme olarak düşünce, sağduyu ve ortak duyu ile bir takım yıldızı oluşturur. Eş deyişle iyi niyet, sağduyu ve ortak duyu daima bir arada bulunur. Ortak duyu düşünceye, sağduyunun şahsi kılavuzluğunda biçimlendirilecek iyi ve hakikate dair fikirleri verir. Düşünce, bir kez ortak duyunun verdiği *ethos*'a, sağduyunun biçimlendirdiği hakikat-istencine boyun eğdiğinde *iyi niyetlidir* diyeceğiz. İyi niyetlidir çünkü burada yönelim İyiye, iyinin hakikatinedir. Oysa az önce gördük ki Sokrates'in ve Euthyphyron'un bizi bıraktığı noktada Platon, bize Atina *ethos*'undaki dindarlık

anlayışının kendi iddia ettiği hakikat payına sahip olmadığını gösterdi. Evet, filozof görünüşte iyi niyetli bir şekilde bilgeden dindarlığa dair bir bilgeliği edinmek istiyordu. Oysa neticede sadece bilgenin kafasını karıştırdı ve kaçmasına sebep oldu. Burada bilgenin temsil ettiği şeyi, Atina'da yürürlükte olan dinî *ethos*'un ifadelerinden biri olarak görebilirsiniz. Oysaki bu örnekte filozof, dindarlığa dair bir bilgelik öne sürmediği gibi verili olan bir dindarlık anlayışının da tutarsızlıklarını göstermek sûretiyle onu sarstı.

O halde şimdi felsefî soru sorma sanatındaki kötü niyetin adını koyabiliriz. Şu ana dek sürdürdüğümüz tartışmada bu kötü niyet, sadece ilk belirlemede hiç kuşkusuz bir eleştiri ve eleştirel mesafe gibi görünüyor. En azından şimdilik Euthypyron diyaloğunun Sokrates'i şahsında filozof, bilgelik timsali değil bir kültürdeki mevcut bilgelikle mesafeli olan, onunla eleştirel bir ilişkiye giren biri. Şimdi buradan bazı sınırlı sonuçlar çıkarmayı deneyelim:

1. Felsefe, çağının ve toplumunun *ethos*'uyla ve bilgeliğiyle kesinlikle ilişkilidir ama bu ilişki, bir eleştiri ilişkisidir ve felsefe, öncelikle çağına bir mesafe alır.

2. Dolayısıyla mevzubahis *ethos* ve bilgelik felsefenin koşulları olsa da bu koşullar felsefe için olumsuz koşullar yani kendini ayırt etmesi, neredeyse arındırması gereken koşullardır.

3. Filozof bu koşullarla ilişkisinde kötü niyetlidir, sorularını sorarken öncelikle hakikate erişmekten ziyade bir çağda hakikat kabul edilen şeylerin iç çelişkilerini ve değersizliğini göstermeyi amaçlar.

Sanırım öncelikle Sokrates'in neden idam edildiğini anlayacak durumdayız. Antik Yunan'ın masum ve iyi niyetli yurttaşları, Sokrates'in ortalıkta gezinerek dindarlık, adalet, güzellik, sevgi ve dostluk gibi mefhumlar etrafında örülen Yunan bilgeliğini boşa düşürmesine katlanamamışlar gibi görünüyor. Düşünsenizi *agora*'ya yani pazara çıkmışsınız, iki üç meyve, sebze, şarap falan alacaksınız. Sonra birisi karşınıza çıkarak vırvır kafanızın etini yiyor ve inanageldiğiniz bir takım kaidelerin sağlamlıktan ne kadar uzak olduğunu göstermeye kalkışıyor.

Gerçekten katlanılır gibi değil. Yunanlar, Sokrates'in şahsında ters giden bir şeyleri, yoldan çıkaran, küfreden ve kötü niyetli bir takım eğilimleri hissetmişler.

Şimdi durup bir manzaraya bakalım. Felsefe için iki koşul saptadık: ortak duyu ve sağduyu. Felsefe bunlarla daima ilişki içerisinde fakat bu ilişki, olumsuz bir ilişki. Ayrıca burada felsefenin *ethos* ve bilgelik kılığına bürünen ortak duyu ve sağduyuya etkin ancak olumsuz yanıtı, bir tür eleştiri biçimini alıyor. Elbette günümüzde anladığımız anlamda eleştiri modern bir mefhum ve bu mefhumu büyük Alman filozofu Immanuel Kant'a borçluyuz, en azından felsefî bir kavram olarak. Fakat yine de ben, kavramı biraz genişleterek ve dolayısıyla onu birazcık belirsizleştirmek pahasına verili bir inanç veya fikrin içsel tutarsızlıklarını göstermek sûretiyle onu düşünce için yürürlükten kaldırma çabasına eleştiri diyeceğim.

Şimdiye kadar iyi gittik gibi. Fakat felsefeyle ilgili olarak yalnızca olumsuz şeyler söyleyebildik. Yani onun ne olmadığını: felsefe ortak duyunun veya *ethos*'un ifadesi değildir. Ayrıca felsefe sağduyunun veya bilgeliğin en yüce icrası da değildir. Felsefe bunların bir eleştirisi, eleştiri vesilesiyle bunlara bir mesafe alma etkinliği, dolayısıyla kötü niyetli sorular sorma pratiğidir.

Güzel.

Fakat şimdi kendimize sormamız gereken soru, felsefenin bütün bu mesafelerden, eleştirilerden ve kötü niyetlilikten muradının ne olduğudur. Sahiden ne oluyoruz, neyin peşinde bu felsefe.

Sokrates'in ardına Platon'u koyalım ve şimdi de birazcık *Devlet* diyaloğuna uzanalım. *Devlet*, Platon'un olgunluk diyaloglarındandır ve bu diyalogdaki Sokrates'in, tarihsel Sokrates'ten ziyade Platon'un kendisine yakın olduğu uzmanlarca kabul ediliyor.[3] Fakat bizim tartışmamız açısından bu birazcık ikincil bir öneme sahip olacak.

Devlet, tam olarak ne hakkındadır? Elbette yanıt açık gibidir, devlet devlet hakkında yani politik bir ortaklığın ne olduğu, nasıl işlediği, neyi amaçladığı hakkındadır. Koca kitabı burada özetlemem söz konusu

olamaz elbette. Fakat devasa bir kabalaştırma yapma pahasına size *Devlet*'in kalbindeki argümanı özetlememe izin verin.

Platon'un *Devlet*'teki hareket noktası çok temel bir analojiye yani iki şey arasında sıkı bir şekilde kurulmuş orantılı bir benzerliğe dayanmaktadır. Bu iki şey insan bireyi ile politik bütündür. Platon'a göre insan, aklın egemenliğinde hareket eden canlı bir organizmadır. Burada bu egemenlik hiyerarşisine üç temel ruh atfeder Platon: aklın temsil ettiği ilkelerle alakalı bir ruh; yüreğin veya cesaretin temsil ettiği harekete/eyleme geçme kabiliyetiyle alakalı bir ruh ve son olarak iştahın temsil ettiği, arzularla, bedensel zevklerle ve tatminlerle alakalı bir ruh. İşte tıpkı tek bir insanın bedeni gibi devlet de yönetici-akıl, bekçi-yürek ve üretici-iştah halinde örgütlenmelidir. Yani devlette yöneticiler, bekçilere eylem ilkelerini vermeli, bekçiler de bütün devletin güvenliğini ve düzgün işleyişini sağlamak üzere üreticileri dizginleyerek politik bütünün istikrarını sağlamalıdır.

Lâkin bu yukarıda verdiğim özet, kısmî kalmaya mahkûm. Çünkü şu meşru soruyu sormamıza yol açıyor: İyi de neden? Neden böyle olsun ki? Neden bu şekilde hiyerarşik bir toplumda yaşamak zorunda olalım ve insanla ilgili o üç ruhlu korkunç yapı da neyin nesi?

Platon'un soru sorma konusunda Sokrates'ten eğitim aldığını varsaymamıza gerek bile yok. O gerçekten büyük bir soru canavarı ve *Devlet* diyaloğunun her yanı Sokrates figürüne ve onun şahsında Platon'a karşı çıkanlara yönlendirilmiş korkunç sorularla örülü. "Korkunç" derken "yıkıcı ve zarif" demek istiyorum.

Sahiden de Platon'un tartışması büyük oranda Adil olan üzerinedir. Kitap adil olanın veya adaletin ne olduğuna dair derin bir araştırmadır. Bir sürü örnek arasından felsefe tarihinde en ünlüsü olan örneği getirmeme izin verin. Karanlık bir karakter, Thrasymakhos, diyaloğun başında söze karışır ve adil olanın, güçlünün istediği veya işine gelen şey olduğunu öne sürer. Fakat Sokrates hemen birkaç satır sonra, Thrasymakhos'a güçlülerle yöneticilerin aynı şey olduğunu ve yöneticilere itaatin adil/doğru olduğunu onaylatmasının ardından Thrasymakhos'a yöneticilerin hata yapıp yapamayacaklarını sorar. Bu

soruya olumlu yanıt veren Thrasymakhos'un savı boşa düşer zira yönetici hata yapıyorsa hata burada güçlünün çıkarına olmayan bir şeyin, mesela bir yasanın veya kararnamenin ortaya çıkmasıdır. Fakat yöneticilere itaat adil olduğundan herkes bu yasayı veya kararnameyi uygulamalıdır. Bu durumda adilliğin kendisi adaletsizliğe yol açacak yani güçlünün işine gelmeyen bir şey yapılmış olacaktır. Platon/Sokrates böylece "sofist" veya "bilgece" bir inancı çürütür zira adaletin "güçlünün işine gelen şey" olarak tanımlanması, kendi içinde tutarsızdır. İşte devletin kısımları ile aklın kısımları arasındaki analoji de sonrasında gelir ve biz adilliği incelemek üzere politik ortaklık üzerine konuşmaya geçeriz. Sonuçta varacağımız yer, "insanın kendi doğasına en uygun olanı yapması" gibi bir şey olacaktır. Yani Platon'un devletinde yönetici yöneticiliğini, bekçi bekçiliğini, üretici üreticiliğini yaparsa her şey tıkır tıkır işleyecektir.

Fakat bunlar gördüğümüz gibi felsefeyle bilgelik arasında istediğimiz ayrımları pek de vermiyor gibi. Tamam Platon çağının çoğu figüründen farklı düşünüyor olabilir fakat "insanların doğalarına uygun yaşamasının iyi bir şey olduğunu" öne sürmenin nesi hakikaten yeni veya orijinal olabilir ki? Bu neden ve nasıl bilgelikten farklı olsun? Üstelik ilginç bir yanı da olmayan bayat bir bilgelik...

İşte bu noktadan sonra işler gerçekten heyecan verici hale gelmeye başlar. Bir kez daha Thrasymakhos'un iddiasına dönelim, ne diyordu: "Adil olan, güçlünün işine gelendir." Biraz yakından bakınca Thrasymakhos bilgeliğinin, adil olanı tayin edenin "güçlü" olan olduğunu öne sürdüğünü görüyoruz. Güçlü kimdir, açık ki bu örneğin Atina'nın yöneticileridir, zenginlerdir veya savaşçı-kahramanlardır. Fakat her halükarda güçlü olan bir figürdür, kanlı-canlı bir figür veya bir toplumsal tiptir. Yani figür olarak toplumda gerçek bir karşılığı olan biridir. Şunu diyebiliriz: Bilgelik, figürlerle düşünmektir. Bilgeler daima figürlerle düşünür, ancak ve ancak bu figürler dış dünyada bulunan bir gerçekliği temsil ettiği oranda. Örneğin dindar bilgeler de Peygamberlerle, İslam'dan bahsediyorsak mesela Müslüman yöneticilerle vs. düşünecektir. Ahlâkî tartışmalarda daima Hz.

Muhammed'in yaşamına, onun örnek bir figür olarak İslam toplumunda işgal ettiği yere dönmek gibi.

Fakat Platon, çok, gerçekten aşırı ilginç bir şey yapar. Platon'da adaletin, adilliğin ne olduğunu sorusu, figüre, dışarıda temsili veya göndergesi bulunan bir mefhuma geri gitmez. Aksine Platon, adilliğin ne olduğunun kararını vermek üzere İdea kavramını icat eder. Yani adil olanın ne olduğunu bir figüre havale etmez, bu kararı vermek üzere bir İdea kavramı yaratır. Nedir İdea? İdea ya da Yunancasıyla *Eidos*, sûret veya biçim gibi anlamlara gelir. Antik Yunan üzerine çalışan sanat tarihçileri, bu terimin öncelikle heykellerin malzemesinin oturtulduğu şekli tanımladığını söylerler. Yani bir tür kalıp gibi bir şey. Bir malzemeyi, mesela mermeri alıyoruz ve onun için düşündüğümüz kalıba oturana kadar yontuyoruz: işte İdea-biçim.

İdeanın dış dünyada bir göndermesi var mı? İdealist bir filozof olarak Platon, evet, kuşkusuz var diyecek. Fakat şu anda konumuz bu değil iki hafta sonra felsefî kavramların dış dünyayla ilişkisini ele alacağız. Şu anda görmemiz gereken şey şu: Platon, iyinin veya adilin belirlenimini toplumundaki bir gerçeklikle örtüşen bir mefhumun veya figürün eline bırakmaz. Aksine bilgelerden veya ethos'tan özerk, yeni ve epey de vahşi bir varlığa emanet eder: İdea kavramına. Bir İdea kavramı, tam da rakipler arasında son sözü söyleyen hakem gibi bir şeydir. Adilliğin ne olduğuna dair iki önerme rakiptir: Ya güçlünün işine gelen olacaktır ya da insanın doğasına uygun davranması. Nasıl karar verilecek?

Antik Yunan dünyası ki birazdan daha yakından bakacağız, rakipler arasındaki tartışmanın veya yarışmanın (Yunancada buna "agon" denir), demokrasi denen ve temelde dinleyicileri ikna üzerine kurulu bir modelini geliştirmiştir. Bu model, felsefenin kendiyle az önce tartıştığımız şekilde gerilimli ve eleştirel bir ilişkiyi sürdürdüğü ortak duyu ve sağduyu biçimlerinin özgürce dolaşabildiği bir ortam yaratmıştı. Yani bir konuda birbirleriyle yarışan iki fikir veya kanı olduğunda son kararı ikna kabiliyeti en yüksek olan kişiden etkilenen dinleyici kitlesi veriyordu. Atina bu anlamda tam bir kanaatler demokrasisidir. Oysa dikkatle bakalım: Platon şimdi oyunun kuralını

değiştiriyor. Atinalılara şöyle diyor gibidir: Ey Atinalılar, adalet, iyilik, güzellik, doğruluk, hatta dindarlık, devletin idaresi gibi şeyler söz konusu olduğunda hakem siz değilsiniz, neyin ne olduğuna artık siz karar veremezsiniz. Çünkü siz karar verdiğinizi sandığınız her zaman aslında kararı veren ağzı iyi laf yapan, sizi büyülü sözlerle ikna eden kişi oluyor ve aslında tam da bu anlamda retorik oluyor. Yarışma jurisi bir insan kümesi olursa, fikirler savaşını daima retorik kazanır. Fakat işimizi retoriğe bırakırsak öncelikle devlet yönetimini ağdalı ve etkili sözlere bırakmış oluruz. Bu araçları en iyi kullanan biri çıkar ve sizi, bütün Atina'nın yıkımına götürecek kararlara sevk eder. Bu yüzden artık adaletin, iyiliğin, güzelliğin, doğruluğun vs. kararını vermek üzere İdealara başvurmalıyız. İdea, rakip fikirler arasında doğru fikri bulmanın tek emin merciidir. Dolayısıyla Platon'un orijinalliği kesinlikle ilginç bir adalet fikri geliştirmesinde değil. Ki az önce gördük, adil olanın insanın doğasına uygun davranması olduğunu söylemekte hiçbir ilginçlik yok. Fakat kendi adalet fikrinin doğruluğunu temellendiren, karar veren bir merci olarak İdea kavramına başvurduğu anda her şey ilginçleşiyor.

İdea kavramı bir oran-orantı kavramıdır. Platon İdealar ile İdealaların karar alanında bulunan şeyler arasındaki ilişkiyi çok farklı terimlerle tanımlar. Fakat şimdilik "pay alma" ilişkisi bizim için yeterli. Platon'un iddiası, adil olan her şeyin Adalet İdeasından pay aldığı olacak. Adalet İdeası, kendi alanındaki şeylere paylar dağıtarak onlar arasındaki rekabeti neticelendirir. Ne ki Adalet İdeasından en yüksek payı alır, o en adil olandır. Devam edelim. Hangi tablolar, şiirler, tragedyalar, heykeller Güzel İdeasından en yüksek payı alır, o en Güzel olandır. Fakat şimdi sezdiğimiz gibi sözcüğün en tam anlamıyla güzel olan şey sadece ve sadece Güzel İdeasıdır. Geri kalan her şey ancak ona belirli bir oranda benzediği için güzeldir. Dünya bir anda karanlık bir şekilde ikiye bölünür: Tam anlamıyla adil, güzel, iyi, doğru olan İdealar ve ancak pay alma ilişkisiyle kısmi anlamda adil, güzel, iyi, doğru olabilen geri kalan her şey.

Tekrar ana aksa dönersek Platoncu üçlüleri yani akıl-yürek-iştah üçlüsüyle yönetici-bekçi-üretici üçlüsünü artık nasıl temellendiğini

görebiliriz. Akıl insan bedeninde, Yönetici ortaklığın bünyesinde en yüksek yere konmalıdır çünkü bu iki organ, bu iki yeti, İdeaları temaşa ederek, onları seyrederek, düşünerek pratiğin hakikaten daha adil, daha doğru, daha iyi ve daha güzel olmasını sağlayabilir.

Platon'un mağaralarında daha fazla dolaşmayalım ve biz yine felsefe için sonuçlar çıkarmaya çalışalım:

1. Filozof, figürlerle, mefhumlarla düşünmez. O kendi icat ettiği veya bazen de dikkatle devraldığı ve dönüştürdüğü kavramlarla düşünür: Örneğin *Eidos*-İdea hem Platon'un hem de Aristoteles'in kavramıdır fakat Aristoteles onu dönüştürür, Platon gibi kullanmaz ve tanımlamaz.

2. Felsefe, bilgelikle ve *ethos*'la olumsuz bir ilişkiye giriyorsa, kendi koşulları olarak bulduğu sağduyu ve ortak duyu biçimleriyle karşı karşıya geliyorsa bunun sebebi, kavramlar yaratmak üzere kendini öncelikle onlardan koparmak zorunda olmasıdır. Felsefede eleştirinin yıkıcılığını, kavram yaratmanın kuruculuğu takip ediyor.

Bilgelik, mefhumlarla ve figürlerle; felsefe, kavramlarla düşünüyor, dedik. Şimdi mefhum ve kavramı ayırt etmeye çalışalım. Mefhumun İngilizcesi *notion*'dır. Biz Türkçede zaman zaman nosyon da diyebiliyoruz buna. Kavramınki ise *concept*. Peki nedir aralarındaki fark? Mefhum, daima ve daima bir dış gerçeklikle gönderme ilişkisi içinde bulunan ve temelde ondan soyutlanan bir terimdir. Yani mefhumları, daima dışarıda bulunduğu varsayılan bir gerçeklikten soyutlarız. Thrasymakhos'un "güçlüler"i gibi. Güçlüler mefhumu, Atina'nın yönetici sınıfının veya kahramanlarının soyutlamasıdır. Peygamber mefhumu, Tanrının sözünün taşıyıcısı gerçek peygamberlerin soyutlamasıdır. Bilgelik, bir mefhumlar soyutlama, bu soyut mefhumları düşüncenin nesnesi (veya duruma göre aslında öznesi) haline getirme sanatıdır. Oysa felsefî kavramlar herhangi bir dış gerçeklikten doğrudan soyutlama yoluyla elde edilemezler. Onların yolu biraz daha dolambaçlıdır.

İdea kavramına tekrar bakalım, ne yapıyor İdea? Yarışan rakipler arasında hakemlik yapıyor, kendinden pay dağıtarak bir sıralama gerçekleştiriyor. Neden? Bakın burada "Neden?" diye sormak, "Hangi

derde derman oluyor?" diye sormaktır. İdea kavramı ne için, neye karşılık var? Problemi gördük aslında, Platon'un problemi, yarışan rakipler arasında galibe karar vermektir. Rakip kanılar arasında doğru kanıyı bulmak, rakip sanat yapıtları arasında güzel yapıtı bulmak vs... O halde kavramlar yaratılıyorsa, kavramlar üretiliyorsa, bu daima bir probleme karşılık gerçekleşiyor.

Şimdi felsefenin soru sorma meselesiyle ilişkisinin ikinci ve daha derin bir yanını görüyoruz. Felsefe, evet, soru sorma pratiğiyle *ethos*'u ve bilgeliği darmaduman ediyor. Onu çürütüyor. Bu birinci belirlenimdi ve buna eleştiri demiştik. Fakat şimdi yeni bir şey görüyoruz. Felsefe kavram yaratıyorsa bu, öncelikle felsefî bir problemleştirme sayesinde gerçekleşiyor. Felsefe artık bilgeliği çürütmek için soru sormuyor sadece, yeni kavramlar yaratabileceği bir problemleştirme yürütüyor. Burada artık sorular sorma etkinliğinin olumsuz değil olumlu bir belirlenimi içindeyiz. Soru sormak, yalnızca bir şeyleri yıkmaya değil kurmaya da götürüyor, yeni kavramlar kurmaya götürüyor. Platon çağının *ethos*'unu ve bilgelerini sorguya çekerken aynı zamanda bizzat Adilliği problemleştiriyor ve bu problemleştirme sayesinde bir İdea kavramı yaratıyor. Yine bazı sonuçlar çıkarmak iyi olabilir:

1. Felsefe ortak duyu ve sağduyuyla ilişkisinde onların içerikleri ve figürleri olan *ethos* ile bilgeyi sorgularken eleştirinin olumsuzlayıcı kuvvetleriyle ittifak halindedir. Oysa bu olumsuz ve kötü niyetli soru sorma pratiği, daha derin bir biçimde bizzat yeni bir şeyler yaratmak amacıyla yüzünü olumlu bir ufka dönen problemleştirmenin yalnızca küçük bir kısmıdır. Felsefe bir şeyleri sorgulayıp eleştiriyorsa bu onun başat işi değildir. Bu eleştirel etkinlik, daha kapsamlı bir sorunsallaştırmanın ancak kısmi bir unsuru ve nihayetinde felsefeyi kavramlar yaratmaya götüren temelde kurucu bir etkinliğin dar ve yıkıcı bir uğrağı veya ânıdır.

2. Felsefî akıl yürütme, mantık, çıkarım gibi mefhumlar yıkıcı uğrakta, bilgenin şahsında billurlaşan rakipleri çürütmek amacıyla bir dizi içkin ölçüt verse de felsefe, akıl yürütme, mantıklı konuşma, çıkarımda bulunma sanatı değildir. Bunlar felsefenin vazgeçemeyeceği

bileşenlerdir ancak tanımlayıcı değillerdir. Felsefeyi yalnızca kavramların yaratımı, yeni kavramların üretimi, kavramların icadı tanımlar. Felsefî tutarlılık, mantıksal tutarlılığa indirgenemez bir problematik tutarlılık taşır.

"Problematik tutarlılık..." Ne demek bu? Bir filozofun cümleleri, aynı kitapta bile mantıksal tutarlılık bakımından tutarsız olabilir. Çoğu zaman da öyledir, özellikle de çağdaş felsefede. Fakat filozofun ve felsefesinin tutarlılığı burada değil başka bir yerdedir. Onun yarattığı kavramlar ile iştigal ettiği problemler arasında bir tutarlılık vardır. Bir felsefenin cümleleri mantıksal olarak tutarsız olduğunda bile o felsefenin problemleri ile ürettiği veya ödünç alarak dönüştürdüğü kavramları arasında bir tutarlılık vardır. Platon'un "rakipler arasında kazanana kim karar verecek?" problemi ile "İdea" kavramı problematik bir tutarlılığa sahiptir. Keza "kesin bilgiyi nasıl temellendirebiliriz" problemi ile Descartes'ın "cogito" kavramı da problematik tutarlılığa sahiptir.

Akıl yürütme ve mantık, eleştiriyle birlikte felsefe için gerekli bileşenlerdir fakat felsefeyi tanımlamak için kesinlikle yeterli değildir. Zaten bunların bir kısmı felsefeyle bilim ve sanat arasında bir ortaklık taşır. Akıl yürütme ve mantık ya da mantıksal tutarlılık bilimde daha bile önemlidir. Keza eleştiri de sanat için vazgeçilmezdir. Aynı şekilde üç alanda da en büyük bileşen problemleştirmedir. Düşüncenin sanatta, bilimde ve felsefede yeni bir şey üretmesi daima bir problemleştirme etkinliğine bağımlıdır. Sanat da bilim de felsefe de problemleştirir, eleştirir, egemen ortak duyu ve sağduyu biçimlerinden kopar, onlara mesafe alır. Fakat felsefede yeni olana kavram diyoruz. Felsefeyi ayırt eden budur. Daha sonra konuşacağımız gibi sanatta yeni olana algı-duyum kümeleri, bilimde yeni olana fonksiyon diyeceğiz. Yeni algı-duyum kümeleri, örneğin resimde yeni çizgi, renk ve eğri kümeleri yaratmak sanatçının iştigal ettiği probleme yanıt veren yeniliklerken yeni bilimsel fonksiyonlar yaratmak da bilim insanın iştigal ettiği problemlere yanıt veren yeniliklerdir.

Şimdilik şöyle toparlayabiliriz: Felsefe her çağda karşısında olumsuz koşullar, mesafe alınması ve ayıklanması gereken verili fikirler olarak

bulduğu ortak duyu ve sağduyuya sahiptir. Akıl yürütme, mantık ve eleştiri bu mesafenin alınmasını sağlayan ayıklamayı mümkün kılar. Fakat bu, felsefenin diğer düşünme biçimleriyle de paylaştığı problemleştirme etkinliğinin kısmi ve olumsuz bir parçasıdır. Problemleştirme, asıl olarak düşüncede yeni olanı, örneğin felsefede yeni kavramları yaratmamızı sağlayan son derece olumlu bir etkinliktir. Dolayısıyla felsefe, tam da ortak duyunun mefhumlarına ve bilgenin figürlerine başvurmak yerine yeni kavramlar yaratıp onlara başvurmasıyla tanımlanır. Kavramlarla düşünülen, kavramlar yaratılan her yerde felsefe vardır.

---

1 Platon, *Euthypyron*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, 2023.

2 Karl Jaspers, *Felsefe Nedir?*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, 2010.

3 Platon, *Devlet*, çev. Selahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

Seminer II
Felsefî Coğrafya

Bu seminerde uygarlık tarihinde Doğu Felsefeleri olarak tasnif edilen ama aslında Doğu'ya özgü olmaktan epey de uzak olan çeşitli ve çoğu zaman özünde dinî veya mistik düşünme biçimleriyle ilgileneceğiz. Bu haftaki amacım, din ve felsefe ilişkisini ele almak. Böylece onların hem yakınlaştıkları yerleri görmek hem de neden yine de ayrı kaldıklarını anlamaya çalışmak, pek tabii ayrılarsa. Bu alandaki tartışmalarda bazı akademisyenler, felsefenin Antik Yunanla başlatılmasını bir tür şarkiyatçı önyargı kabul ederek Doğu'nun antik bilgeliklerinin de felsefe alanına alınmasını talep edebiliyorlar. Benim derdim burada onları haklı veya haksız çıkarmak değil. Fakat bu problemin de altını çizerek felsefe ile felsefe olmayan arasında daha sarih ayrımlar yapıp yapamayacağımızı, dinin felsefeye katkısının ne olduğunu ve ikisi arasındaki mesafenin ne kadar olduğunu düşünmeye çalışmak.

Şimdi geçen seminerde vardığımız yeri özetlememe izin verin. Bilgelik mefhumlarla ve figürlerle, felsefe kavramlarla düşünüyordu. Bilgelik, düşünce dışında bir gerçekliği olan, ona göndermede bulunan mefhumlar soyutlama, bu soyut mefhumları düşüncenin nesnesi veya öznesi haline getirme sanatıydı. Bu mefhumlar, bir tür "genel kültür" oluşturan ortak duyudan doğuyorlar ve sağduyu sayesinde çıkarılıyorlardı. Oysa felsefe her çağda bu ortak duyuyu ve sağduyuyu karşısında olumsuz koşullar, mesafe alınması ve ayıklanması gereken verili fikirler olarak buluyordu. Akıl yürütme, mantık ve eleştiri bu mesafenin alınmasını sağlayan ayıklamayı mümkün kılıyordu fakat bu, felsefenin diğer düşünme biçimleriyle de paylaştığı problemleştirme etkinliğinin kısmi ve olumsuz bir parçasıydı. Problemleştirme, asıl olarak düşüncede yeni olanı, örneğin felsefede yeni kavramları yaratmamızı sağlayan son derece olumlu bir etkinlikti. Felsefe de tam

olarak ortak duyunun mefhumlarına ve bilgenin figürlerine başvurmak yerine yeni kavramlar yaratıp onlara başvurmasıyla tanımlanıyordu. Kavramlarla düşünülen, kavramlar yaratılan her yerde felsefe vardı.

Fakat bu seminerde yolumuza devam ederken bunları kesin sonuçlar kabul etmemeyi, aksine bunları tam da tanımlarımıza uygun problematik hareket noktaları olarak görmeyi teklif ediyorum. Yani çeşitli dinî veya mistik öğretileri ele alırken elimizdeki şablonu onlara dayatmak yerine onların hakikaten nasıl işlediklerine bakalım. Ben burada tartışmayı yürütürken Çin'e ve bilhassa Orta Doğu'ya odaklanacağım. Ama hedefim size bu coğrafyaları kateden düşünceyi bütün ayrıntılarıyla sunmak veya bir karşılaştırmalı analiz üretmek değil. Böyle bir şey, bu iki saatlik seminerin sınırlarının ötesinde bir uğraş. Lâkin yine de bazı örüntüler yakalayarak bir dizi ortak vargıya erişebileceğimizi umuyorum.

İlk durağımız Çin. Uzak Doğu "felsefeleri" biliyorsunuz ezelden beri bütün dünyanın ilgisini çekmiştir. Bu ilgi, ne desek, postmodern çağdan beri özellikle katlanarak artmış görünüyor. Bugün bu felsefelerin bir tür pratik parçası olan Yoga, meditasyon gibi çeşitli uygulamaların gördüğü rağbet hepimizin malumu. Dolayısıyla aslında ister istemez hepimizin bir aşinalığı var genel olarak Uzak Doğu felsefeleri denen öğretilere. Ben burada Taoculuktaki iki yola, Konfüçyüsçü ve Lao-tzucu yola odaklanacağım.1

Nedir Taoculuk? Tao, farklılaşmamış ve mükemmel, gök ile yerin ayrışması öncesi muhteşem birliktir. Aslında Çinliler için bir kozmogoninin hareket noktasıdır. Her şey Tao'nun farklılaşması, gök ile yere ayrışması, onun içinden çeşit çeşit varlıkların ve ruhların doğmasıyla meydana gelir. Gerçekliğin kaynağı ve temel ilkesi Tao'dur, yin-yang ise kendi ritimleriyle birbirlerinin yerini alan zıtlıklara tekabül eder. Antik Çin'de ayrıca makrokozmos ile mikrokozmos arasında bir denklik olduğuna da inanılıyordu. Bu sonuncu fikir, insan varoluşunun ve örgütlenmesinin bütün düzlemlerine uygulanıyordu: bireyin anatomi, fizyoloji ve psikolojisi, toplumsal kurumlar, kutsal mekanlar ve konutlar (kent, saray, sunak, tapınak, ev). Ama kimileri (öncelikle de Taocular)

Tao'ya göre geliştirilen ve kozmik ritimlerle tam bir uyum içindeki varoluşun yalnızca başlangıçta (yani toplumsal örgütlenme ve kültürün gelişiminden önce gelen aşamada) mümkün olduğunu düşünürken diğerleri, bu tür bir varoluşun asıl olarak adil ve uygarlaşmış bir toplumda gerçekleştirilebileceğine inanıyordu.

"Boşluk", "kaos" gibi isimlerle anılan Tao, var olan her şeyin kendinden doğduğu kökensel ve aşkın birliktir. Ona zaman zaman "vadinin Tanrıçası" da denir. Anadır, "Gizemli Dişi"dir. Tek ve kaotik olan sonra Yer ve Gök olarak bölünür ya da onları doğurur. Onlarla beraber ying ve yang döngüsü başlar. Başta iyi-kötü olmak üzere bu döngüyle beraber "on bin varlık" daha doğar Tao'dan. Gök ve Yer, Gündüz ve Gece ikiliğinin simgelediği makrokozmik ikiliğe paralel olarak başta insanlar olmak üzere tek tek mikrokozmik varlıklar da ying ve yang döngüsüne tâbi ve dolayısıyla makrokozmosa denk bir ikilik sergiler.

Burada şimdilik ne olduğunu tam anlayamıyoruz. Benim çok kaba özetimde şimdilik gördüğümüz şey, epey heybetli bir mitoloji ve dolayısıyla kozmogoni-kozmoloji. Şimdi bu kökensel mitolojinin iki ayrı düşünürde nasıl ele alındığına bakalım. İlk düşünürümüz Konfüçyüs.

Konfüçyüs'e göre Tao, Göğün buyruğuyla kurulmuştur: "Tao'nun uygulanmasının nedeni, Göğün buyruğudur." Tao'ya göre davranmak, Göğün iradesine uymaktır. Konfüçyüs Gök tanrısının (T'ien) üstünlüğünü kabul eder. Ona göre o bir *deus otiosus*, eş deyişle yaratımdan sonra geri çekilerek yarattıklarına ilgisiz kalan bir tanrı değildir. T'ien her bireyle tek tek ilgilenir ve daha iyi birisi olmasına yardım eder. "İçimdeki erdemi (*te*) Gök üretti" diye açıklar Konfeçyüs, "Göğün iradesini elli yaşımda anladım." Gerçekten de Üstat, Gök tarafından ona bir misyon yüklendiğine inanıyordu. Çağdaşlarının pek çoğu gibi o da Göğün yolunun uygarlaştırıcı kahramanlar ve Çou hanedanından krallar tarafından örnek alınacak bir biçimde yansıtıldığını düşünüyordu. Dolayısıyla Konfüçyus, peygamberden veya mistik bir kişilikten çok idarî bir reformcuydu. Çin'deki krallık rejimini dönüştürmek veya düzenlemek istiyordu. Konfüçyüs'ün geliştirdiği

ahlâkî ve politik reform, “bütünsel bir eğitim” yani sıradan bireyi “üstün kişi”ye (*çün-tzu*) dönüştürme kudretini haiz bir yöntemdir. Herkes, Tao ile uyumlu törensel davranışı öğrenmek, eş deyişle ritüelleri ve töreyi (*li*) doğru uygulamak koşuluyla “gerçek insan” olabilir. Lâkin ibadete hâkim olmak kolay değildir. Asla tamamen dışsal bir ritüelcilik ya da ritüel yapılırken bilinçli bir şekilde kışkırtılan duygusal bir coşku söz konusu değildir. Her doğru törensel davranış ürkütücü bir büyüsel-dinî kudreti harekete geçirir. Konfüçyüs, bu idarî yaklaşımı ve toplumu düzenleme kaygısıyla Tao’nun Gök Tanrısına dayanan Kraliyet ve bürokrasi kutbunu temsil eder.

Konfüçyüs’ün karşısında ise Lao-tzu bulunur. Paradoksal bir biçimde *Tao Te Çing* hükümdarlarla askerî ve politik önderlere yönelik çok sayıda öğüt içerir. Lao-tzu da Konfüçyüs gibi devlet işlerinin ancak hükümdar Tao yolunu, eş deyişle *vu-vey* yani “yapmamak” veya “davranmamak” yöntemini izlerse başarıyla yönetilebileceğini açıklar. Çünkü “Tao her zaman eylemsiz kalır ve yaptığı hiçbir şey yoktur.” Bu nedenle Taocu olayların akışına asla müdahale etmez. “Eğer beyler ve krallar, Tao’ya öykünerek bu müdahale etmeme tavrını sürdürebilse on bin varlık kendiliklerinden onun örneğini izlemekte gecikmezdi.” Gerçek Taocu gibi “(hükümdarların da) en iyisi varlığı fark edilmeyendir.” “Göksel Tao mücadele etmeden zafer kazandığına” göre iktidarı ele geçirmek için en etkili araçlar *vu-vey*’dir ve şiddet kullanmamaktır. “Esnek ve zayıf olan, katı ve güçlü olanı yener” (“zaaf Tao’nun işlevidir”). Kısacası tıpkı hem hükümdarlara hem de kendini yetiştirmek isteyen her bireye “kamil insan” idealini öneren Konfüçyüs gibi Lao-tzu da politik ve askerî önderleri Taocu gibi davranmaya, eş deyişle aynı örneğin, Tao’nun peşinden gitmeye çağırmaktadır. Ama iki üstat arasındaki tek benzerlik budur. Lao-tzu, Konfüçyüsçü sistemi yani ritüellerin önemini, toplumsal değerlere gösterilen saygıyı ve akılcılığı eleştirip reddeder. “Hayırseverlikten vazgeçelim, adaleti reddedelim, halk gerçek aile erdemlerini yeniden bulacaktır.” Konfüçyüsçülere göre hayırseverlik ve adalet en büyük erdemlerdir. Oysa Lao-tzu bunları yapay, dolayısıyla gereksiz ve tehlikeli davranışlar olarak görür. “Tao terk edilince hayırseverliğe başvurulur; hayırseverlik terk edilince adalete başvurulur;

adalet terk edilince ritüellere başvurulur. Ritüeller incecik bir bağlılık ve iman tabakasından başka bir şey değildir ve kargaşanın başlangıcını oluştururlar." Lao-tzu toplumsal değerleri de aldatıcı ve sonuçta zararlı oldukları için mahkûm eder. Mantığa dayalı bilim ise varlığın birliğini yok eder ve göreli kavramlara mutlak değerler vererek kafa karışıklığına yol açar. "Bu nedenle mübarek kişi eylemsizlik içine kapanır (*vu-vey*) ve sözsüz bir öğreti yayar." Taocu sadece Tao'yu izler fakat gerçek Tao gizemli ve ele geçmezdir. Lao-tzu bu yüzden ikincil bir Tao'dan bahseder.

"İkincil" Tao modeline uyan mürit, dişil gizilgüçlerini, öncelikle de zaafı, alçakgönüllülüğü, tevekkülü yeniden canlandırır ve güçlendirir. "Erilliği tanı, ama dişilliği tercih et: Dünyanın su yatağı olursun. Dünyanın su yatağı ol ve En Üstün Te'nin eksikliğini duymazsın ve çocukluk haline geri dönebilirsin." Taocu, belirli bir açıdan insan mükemmelliği konusundaki arkaik ideal olan erdişi halini elde etmeye uğraşıyor. Ama iki cinsiyetin bütünleşmesi çocukluk haline yani bireysel varoluşun "başlangıcı"na dönüşü kolaylaştırır, böyle bir dönüş de yaşamın dönemsel yenilenişine imkân verir. Taocunun ilk durumla, başlangıçta var olan durumla yeniden bütünleşme isteği şimdi daha iyi anlaşılıyor. Ona göre yaşam doluluğu, kendiliğindenlik ve üstün mutluluk yalnızca bir "yaratılış"ın veya yaşamın yeni bir epifanisinin veya temaşasının başında verilir.

Şimdi Lao-tzu ile bulduğumuz kutup, Konfuçyüs'ün idarî reformcu Kraliyet kutbunun tersi olan tutkulu ve mistik kutuptur. Çin Tao öğretisinden ve iki farklı yolun geriliminden bazı sonuçlar çıkarmayı deneyelim.

1. Dünyanın ve insanın varoluşu açıklamak üzere bir kökensel ve aşkın birliğe başvurulur: Tao budur. Düşünce, varoluşu ve varlığı ancak bu ilk aşkın kaotik birlikten itibaren düşünür.

2. Zıtların devinimi ve birliği, genel açıklayıcı ilke olarak temel bir rol oynar. Özellikle Konfüçyüs'ün temsil ettiği Kraliyet kutbunda Gök Tanrı T'ien, yaratımı buyuran eril ilkedir. Tao'nun farklılaşmasını ve dünyanın varlığa gelmesini o sağlar, ying ve yangı devindiren ilke kılan

odur. T'ien, dünyayla etkin olarak ilgilenen eril bir tanrıdır.

3. Karşı kutupta ise kökensel birliğe dönme yönünde bir eğilim söz konusudur. T'ien, T'ien'in buyurduğu ilkeler, ritüel ve törenler yerini hiçbir şey yapmama yoluyla bizzat bu dünyadan geri çekilmeyle karakterize olan mistik, gizil ve içsel bir deneyime bırakır. İşte bu yüzden bu ikinci kutba "mistik kutup" diyoruz.

4. Farklılaşmamış birlik, kraliyet kutbunu teşkil eden düşüncede T'ien'in yaratıcı, gözetici ve uygarlaştırıcı kuralları vesilesiyle bir tür birey, toplum ve doğa düzeni düşüncesidir. İçselliği göz ardı ettiği söylenemese de kuralları ve düzeni vurgulayan bir bürokratik icraat düşüncesidir. Oysa mistik kutupta aynı birlik, bütün bu düzenlerin yabancılaştırdığı ve bu yüzden bu düzenlerden geri çekilerek dönülmesi gereken nihai hedeftir. Mistik kutbun daha az düzen yanlısı olduğu söylenemese de bu kutupta düşüncenin asıl düşündüğü ilkine nazaran daha tutkulu bir dinî yaşantı ve aşkın olan Tao'yla bütünleşmedir.

Şimdi şöyle bir örüntü bulduk gibi: Düşünce kökensel ve aşkın bir birlik düşünüyor. Bu, dünya veya evren için bir doğum yeri olarak işlev görüyor. Düşüncenin hareketi, her şeyi tinselleştirecek şekilde mevcudiyeti bu kökensel birlik açısından temâşâ etmektir. Bu temâşânın ise görüldüğü kadarıyla iki kutbu var: bir yanda bu temâşâdan bir toplum ve birey düzeni, bir ahlâk yani *ethos* öğretisi devşiren Kraliyet kutbu ve bizzat bu temâşâ edilen kökensel birliğe mistik bir deneyim aracılığıyla dönmek isteyen mistik kutup. Şimdi aynı şeyi Orta Doğu'da bulup bulamayacağımıza bakalım. Bu sefer İslam'a bakacağız.

İslam'ı sizlere anlatmama herhalde gerek yok o yüzden biraz daha hızlı ilerleyeceğim ve sizi bir sürü isme de boğmayacağım. Burada önemli olan şey şu: İslam dini, Arabistan coğrafyasında yeni bir dinî ve dolayısıyla tinsel monarşinin ve müminler cemaatinin yani ümmetin doğuşu anlamına geldi. Ümmet, önce Arap kabilelerinin ve sonrasında Bedevi kabileleri ile diğer farklı halkların, çoğunlukla kanbağına dayalı birliğini çözerek onları tek bir varlık haline getiren bağdır. Önce Peygamber sonra Halifeler ve Şiilik içinde İmamlar tarafından temsil edilen hem dünyevî hem tinsel monarklar ise ümmete bir hukuk ve

ahlâk veren ilkeyi veya onun timsalini teşkil etti. Burada ilkeyi oluşturdu derken Kur'an'ın kuruculuğunu yok saymıyorum. Sadece şunu diyorum: Kur'an'ın duyurduğu İlahi Söz etrafında kenetlenen Ümmet, kendi politik-toplumsal dayanağını bir Halife veya İmam nezdinde buluyor, bu figür Ümmet'e veya Cemaat'e İlahi Söz'ün aktığı kanal olarak görülüyordu, pek tabii Kur'an'a uyduğu oranda ya da en azından öyle olması umuluyordu.

Şimdi burada Kraliyet ve mistik kutuplara eş hareketler görüyor muyuz? İlk önce İslam'ın bir devlet biçiminde kurumlaştığı yıllara gidelim. Peygamberin ölümünü takip eden yıllardan başlayarak İslam devleti bir çatışan taraflar veya partiler devletidir. Bu tartışmaların hepsi kelam ve fıkıh sûretine bürünür, doğal olarak. Bunlar Mütezile, Eşari gibi Sunni okullar ve onlardan daha derin ve öncel Şii-Sunni bölünmesi gibi örneklerdir. Ben üzerinde çok durmamayı tercih edeceğim. Sunnilik dediğimiz akımın tarihi büyük oranda İslam Devleti'nin tarihi de olduğu oranda bir bürokrasi tarihidir. Çekişmeler, hatta kızgın çatışmalar yaşansa da aralarında Sunni kelam ve fıkıh bir Kraliyet kutbudur. Burada tartışma konusu olan şey, Kur'an'da buyrulan İlahi Sözün devletin ve insanların yaşamına nasıl uygulanacağıdır. Bu Üm-met'in büyük problemlerinden müminin en küçük gündelik meselelerine kadar uzanan ve Kur'an kadar Peygamberin sünnetini de işin içine dâhil eden bir düşünceler silsilesidir. İşte düşüncenin İslam'daki bu kutbuna Kelam ve Fıkıh denecek, bu kutup "ulema" ismi altında bürokratik bir okuryazarlar topluluğu olarak var olacaktır. Kuşkusuz ne ulema ne de örneğin Konfüçüsçüler tam anlamıyla bir ruhban sınıfı oluştururlar. Lâkin yine de kutsal sözün bir devlet, inananların bir cemaat veya ümmet olarak örgütlenmesinde Kral veya Halifenin ayrıcalıklı memurlarıdırlar.

İslam içinde ve belki de İslam'ın kıyısına doğru harekete eden mistik düşünce ise kendini sufîlik veya tasavvuf olarak gösterecektir. Sufîler, İslam mistikleridirler. Tasavvuf, İlahi Söz'le, Allah'la aşk dolu bir bütünleşmedir. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde bu mistikler de tıpkı Lao-tzu gibi dünyevî olandan el çekerek ezel-ebed İlahi Birliğe erişmek

isterler. Kuşkusuz Tao ile Allah özdeş değildir ama aralarındaki bütün farklara rağmen Sufî, Allah'ı her şeyin İlahi ve Aşkın Birliği olarak formüle etme konusunda muazzam bir yol kat etmiştir. İslam teolojisi yani kelam ile İslam ahlâkı ve politikası yani fıkıh, sınırlı bir muhalefet dışında daima bir devlet bürokrasisi olarak örgütlenen veya ona talip olan bir ulema sınıfının uğraşı olmuştur. İslam'da halifelerin ve ulemanın devletin idaresi adına olabildiğince biçimselleştirdiği iman dünyası, daha içerikli, daha yoğun ve tutkulu bir iman talebi tarafından sürekli muhalefete maruz kalmıştır. Ulemanın ve devletin merkezi yerine, çeperlerde sürekli geri dönen Sufîlik biçimleri yahut örneğin İslam'ın ilk dönemlerindeki Şiilik gibi unsurlar, İslam'da ulemanın biçimsel/resmî bilgisinin ötesine geçen bir mistik sezgiyle İlahi olanı bilme ve onunla/onun içinde yaşama iddiasını sürekli yeniden diriltmiştir. Gazalî'nin dediği gibi: "Boşanmanın nadiren gerçekleşen biçimleri konusunda çok bilgili olan bu kişiler, ruhsal hayatın basit yönleri hakkında, örneğin ihlas ve tevekkül konusunda sizlere hiçbir şey söyleyemezler."

İki birbirine uzak ve ilk bakışta inanç farklılıklarının yoğun olduğu coğrafyada birbirine benzer bir örüntü yakaladık diye düşünüyorum: Düşüncenin temeli veya zemini olarak Aşkın ve Kökensel Birlik; eşlik eden bir Devlet; Devlet Bürokrasisiyle paralel bir Kraliyet kutbu; çeperden hareket eden ve içsel deneyim ile sezgiye ağırlık veren bir mistik kutup. Kuşkusuz bu örüntü de açıklayıcı olmaktan ziyade ilgi çekici ve daha öte soruşturmalara yönelik cesaret verici bir çerçeve. Lâkin yine de şimdi kendimize şunu sormamız gerekiyor: Kraliyet kutbunda veya mistik kutupta felsefeden bahsedebilir miyiz? Bahsedemezsek yakınlıklar, temaslar ve mesafeleri ayırt edebilir miyiz?

Felsefeden bahsetmek için yeter koşul olarak figürler yerine kavramlarla düşünmek gerekliliğinden bahsetmiştim. Öncelikle şuna bakalım: Bu iki coğrafyada gelişen düşüncede figürlerle mi düşünülüyor yoksa kavramlarla mı? Yani bu düşünceler, gerçekliğe dair problemleştirici bir tutarlılığa sahip kavramlar mı icat ediyor, yoksa verili olandan çekip aldığı mefhumları ve figürleri mi kullanıyor?

Çin'e döndüğümüzde neyle karşılaşıyoruz? Kökensel birlik Tao, Göktanrı T'ien, ying ve yang; Konfüçyüs söz konusu olduğunda düzenleyici erdemler ve soylu insan ideali; Lao-tzu söz konusu olduğunda bu dünyadan, ritüellerden, hatta erdemlerden vs. vazgeçerek kökensel birliğe geri dönme mistik deneyimi. Peki ya Orta Doğu'da? Allah, İlahi Söz, Peygamber, Cennet, Cehennem; Ulema söz konusu olduğunda Kelam ve Fıkıh aracılığıyla Ümmetin kuruluşu; Tasavvuf söz konusu olduğunda da yine benlikten, dünyevî olandan vazgeçiş yoluyla kökensel ve aşkın birlikte erime, onun temâşâsı içinde kaybolma mistik ideali. İslam coğrafyasında az çok her şey bu iki kutup arasında akacaktır. Alevilik, tarikatlar, tekkeler, çeperdeki sufî mistisizmi ile merkezdeki Kraliyet Uleması arasında sallanıp duracaktır. Bektaşilik örneğin salınan konumlara çok iyi bir örnektir. Osmanlı İmparatorluğu'nda yeniçerileri hizada tutma bürokratik görevini icra ederken 19. yüzyıl başındaki tasfiyede postlarını kaybedince aynı imparatorluğa karşı defalarca isyan etmiş olan Kızılbaş Aleviliği'yle bütünleşmek.

Fakat yine de özellikle mistik uçta mevcut İslam ya da İlahi Söz içinde düşünülebilir olmayan yeni bir şeylerin yaratıldığına şahit olmaya başlarız. Mistik kutup, "En-El Hak" ("ben tanrıyım") uç noktasına veya meşru ulema İslam'ına göre kafirliğine kadar gidebilen bir hat içinde Vahdet-i Vücud, var olan her şeyin Allah'ın tezahürü olması; Allah'ın yarattıklarını aşkla temâşâ edilmek için yaratması gibi bir dizi ilgi çekici kavrayış geliştirir. "Aşk" özellikle ilginçtir, hâlâ aşkın bir birlik imgesine tutunmakla birlikte Ulema'nın ritüelistik "iman" mefhumundan ayrılır ve İslam'a yeni, hatta aykırı şeyler söylemeye başlar. Lao-tzu'da o kadar göremesek de sufîzmin başlangıçları ve bilhassa Hallac-ı Mansur'da gördüğümüz şey bu aykırılığın sivri bir muhalefet biçimine evrimidir. Dolayısıyla ilk seminerde mevcut ortak duyu ve sağduyu biçimleri ile eleştirel bir mesafe almak olarak tanımladığımız felsefî bir boyutu şimdi tasavvufta da bulmaya başlarız. Bu da kendi adına Hallac-ı Mansur başta olmak üzere şehitler de vermiş bir muhalefettir örneğin. Şimdi giderek bu tasavvuf akımının içinde figüratif olmayan ve kavramsal olana benzeyen yeni sözceler belirir. Onlara neredeyse kavram demek isteğine

kapılırız. Her şeyin tek bir İlahi tözün ifadesi olduğunu söyleyen İbni Arabi'nin mistik sufîzmi ile Spinoza'nın her şeyin Tanrı veya Doğa dediği tek bir tözün ifadesi olduğunu söyleyen felsefesi arasındaki gerçek mesafe ne kadardır? Kesinlikle ölçülemeyecek kadar az. Fakat sanki yine de var gibidir.

Resmin diğer yanına bir göz atalım: Kuşkusuz tek tek filozoflar söz konusu olduğunda felsefeler felsefî olmak bakımından bile pek tutarlı değildir. Yani mitoloji ve dinin mefhumlarının veya figürlerinin, keza aşkın mefhumların ve figürlerin var olmadığı, bulaşmadığı bir felsefe var olamaz. Dahası ve en önemlisi, felsefî kavramlar zaten bunları da düşünmek için vardır. Bu yüzden tanrıdan, imandan, hatta Zeus'tan, *demiorgos*'tan, cinlerden bahseden felsefeler vardır. Descartes'ın cini vardı değil mi? Kötü bir cin pekala dış dünyanın gerçekten var olduğunu kulağımıza fısıldıyor olabilir, o yüzden onun var olduğunu hiç de kolaylıkla varsayamayız. Demek ki felsefe kaçınılmaz olarak figürleri ve mefhumları işin içine katar fakat onları düşüncenin araçları olmaktan çıkarmak pahasına. Bu önerme, eğer felsefî bir kavramla örneğin dinî-mistik bir mefhum aynı adı taşıyorsa daha bile doğrudur.

Şimdi bu haftaki başat filozofumuz Soren Kierkegaard olacak. Ondan bir pasaj okuyacağım sizlere. Bu pasaj, ünlü *Korku ve Titreme*'nin başında "İbrahim'i Övme Söylevi" isimli bölümün içinde. Kikerkegaard'ı seçmemin nedeni ise tam anlamıyla bir Hristiyan ve yine tam anlamıyla bir filozof olarak felsefe ile dini birbirine nasıl rabıtaladığını göstermek istemem. Pasaj, İbrahim Peygamber'in, tanrı tarafından en küçük oğlu İshak'ın kurban etmekle sınanması üzerinedir. Övülen şey, İbrahim'in bu iman sınavını geçmiş olmasıdır. Sözü Kirkegaard'a bırakıyorum:

> Onunla savaşmış ve imanını korumuştu. Şimdi mücadelenin bütün korkunçlukları bir anda yoğunlaşmalıydı. "Ve Tanrı İbrahim'i sınadı ve ona dedi ki... Şimdi çok sevdiğin biricik oğlun İshak'ı al ve onu Moriah diyarına getir ve oradaki dağlardan sana göstereceğimin üzerinde onu yakılmış kurban olarak sun."

Ve böylece her şeyi kaybetti, bu o zamana kadar olan her şeyden daha kötüydü! Buna göre Tanrı yalnızca İbrahim'le oynuyordu! Bir mucizeyle imkânsızı gerçekleştirmişti, şimdi ise tekrar onun hiçbir şey getirmediğini görecekti. Gerçekten de aptalcaydı! Ancak İbrahim, Sara'nın bu vaad ilk açıklandığında güldüğü gibi buna gülmedi. Hepsini kaybetmişti! Yetmiş yıllık imanlı beklenti, imanının gerçekleşmesinden duyulan kısa bir mutluluk. O zaman yaşlı adamın elinden asayı alan kim, yaşlı adamın kendisinin onu kırmasını isteyen kim? Kır saçlarını mahzun eden kim, onu kendisinin yapmasını isteyen kim? Bu kır sakal için bir merhamet yok mu, ya da bu masum çocuk için? Ve yine de İbrahim Tanrı'nın seçilmişi değil miydi? Ve onu bu sınamaya tâbi tutan Tanrı değil miydi? Şimdi hepsi kesin olarak kaybolmuştu! İnsan soyunun şerefli anısı, İbrahim'in tohumlarındaki vaad, bu İbrahim'in şimdi yok etmesi gereken bir kapris, Tanrı'nın anlık bir düşüncesiydi. İbrahim'in kalbindeki iman kadar eski, İshak'tan yıllarca daha yaşlı olan o muhteşem hazine, İbrahim'in yaşamının meyvesi, dualarla kutsanmış mücadeleyle olgunlaştırılmış -İbrahim'in dudaklarındaki kutsama, bu meyve şimdi mevsimi gelmeden koparılacak ve hiçbir anlam taşımayacaktı. İshak kurban edildikten sonra hangi anlam olabilirdi ki? İbrahim'in değer verdiği her şeyi terk etmesi gereken o hüzünlü ancak yine de kutsal saat, mübarek başını bir kez daha kaldıracağı yüz ifadesinin Tanrı'nınki kadar ışıl ışıl olacağı zaman, bütün ruhunu bütün günlerinin neşesini İshak'a vermek için güçle kutsamak üzere yoğunlaştırması gereken zaman- o an gelmiyordu! Evet İbrahim gerçekten de İshak'ı terk edecekti, ancak kalacak olan oydu; ölüm onları ayıracak, ancak kurban İshak olacaktı. Yaşlı adam İshak'ın üzerine elini

kutsamak için uzatmayacak, elini yaşamdan yorgun olarak şiddet içinde uzatacaktı. Ve onu sınayan Tanrı'ydı. Evet. İbrahim'in yanına böyle bir haberle gelen haberciye yazıklar olsun! Böyle bir üzüntüye haberci olmaya kim cesaret edebilirdi? Yine de İbrahim'i sınayan Tanrı idi.

Ancak İbrahim'in imanı vardı ve bu yaşama iman ediyordu. Evet eğer onun imanı bir gelecek yaşam için olsaydı, ait olmadığı bu dünyadan aceleyle çıkıp gitmek için her şeyi bir tarafa bırakmak kolay olabilirdi. Ancak İbrahim'in imanı bu türden bir iman değildi; eğer böyle bir iman varsa, bu gerçek bir iman değil, onun yalnızca en uzak olasılığıdır. Böyle bir iman nesnesinin ipuçlarını bilgelik alanının ta ucunda bulan ancak ondan, içinde umutsuzluğun kendi oyununu oynadığı derin bir uçurumla ayrılmış olarak duran bir imandır. Ancak İbrahim bu yaşama inandı, kendi topraklarında yaşlanacağına inandı, insanları arasında şereflendi, kendi soyunda kutsandı, hayatının en değerli varlığı, sevgiyle kucakladığı ve bir babanın oğlunu sevme görevini sadakatle yerine getirdiğini söylemenin, yanında çok zayıf bir ifade olarak kaldığı bir sevgiyle sevdiği İshak'ın şahsında sonsuza kadar hatırlandı. Aslında emirler de bu sevgiye işaret etti: "en çok sevdiğin oğul". Yakub on iki oğula sahipti ve birini sevdi; İbrahim yalnızca bir oğula sahipti ve onu sevdi.[2]

Burada iman, saf bir felsefî kavramdır, yepyenidir, pırıl pırıldır. Evet Kierkegaard Hristiyandır, evet Kutsal Kitap'tan istifade etmekte, oradaki mefhum ve figürleri kullanmaktadır. Tanrı, İbrahim, İshak, hatta Sara. Bunların hepsi dinî figürlerdir. Fakat bakın filozof ne yapıyor: Tanrının İbrahim'e yaşattığı şeyin aptalca olduğunu söylüyor: Bu tek oğulu İbrahim ve Sara'ya Tanrı vermiştir, şimdi de almak istemektedir. Fakat İbrahim gıkını çıkarmaz, oğlu için kendini feda etmeye bile kalkmaz.

Kierkegaard böyle yapmış olsaydı, İbrahim'in yine yüce olacağını teslim eder. Lâkin İbrahim'in yüceliği, gıkını çıkarmadan saçmaya katlanmış olmasında, bu iman sınavından, yaşama duyduğu imanla başarıyla geçmesinden, bir iman sıçraması yapmasındadır. İman, bu yaşamla, içkinlikle ve ona imanla dolunca aslında bir içkinliği dolduran kavrama dönüşür. Ne demek bu?

Tasavvufta her şey yaratanla yaratılmış olanın birliği olarak Vahdet-i Vücud yönünde ilerlerken kökensel aşkın birlik olarak Tanrı giderek bu dünyaya içkinleşiyor gibi görünür. En içkinleştiği noktada, en-el hakta ulema kafirliği doğru tespit etmiştir. Zira burada Sufî Hallac-ı Mansur'un Tanrısı, artık aşkın kökensel birlik ilkesi değil bu yeryüzünü dolduran her şeyde tezahür eden içkin bir ilke haline gelme yolundadır. İşte Kierkegaardcu iman kavramı da artık aşkın bir tanrıya, öteki bir yaşama iman olmayı bırakıp bütün saçmalığıyla bu yaşama, bu dünyaya iman haline geldiğinde bütünüyle içkin bir düzlemde yaratılan bir kavramdır. İman artık aşkın bir Tanrı figürüne teslimiyet değil yaşamın bütün saçmalıkları arasında yaşama duyulan sevgidir. Bizzat saçmanın açtığı uçurumdan atlama kuvvetidir. Bu, saf felsefî bir kavramdır.

İşte içkinlik düzlemi. Dinî-mitik düşüncede daima bir aşkınlık düzlemi olarak hizmet eden bir tür kökensel birlik, mutlak uyumun ve cennetin, mutlak güzelliğin ayrışmamış bütünlüğü vardır. Buna Tao, Cennet, Tanrı dememizin şu an için hiçbir önemi yok. Üstelik aşkınlık düzlemleri illaki dinî mahiyette değildir. Mesela politika bilimi, düşüncenin başlangıç noktası olarak aşkın bir devleti, aşkın bir bürokrasiyi, ihtiyaçlar, sınıflar vb. bir dizi mefhumu varsaydığında, onları problemleştirmek yerine hazır bir veriymişçesine ele alarak düşünmeye başladığında veya tam da başladığı için politika felsefesi değildir. Düşünce ne zamanki verili olarak problemleştirilmesi yoluyla kendinden başka hiçbir şeyi varsaymazsa, orada bir içkinlik düzlemi tesis ediyor demektir. Mesela politika felsefesi, tam da devletin, ihtiyaç, arz ve talep, emek, sınıflar vs. gibi unsurların problemleştirilmesi yoluyla kitle hareketlerine varıyorsa orada felsefe vardır. Spinoza için bu kitle hareketlerinin karşılığı olarak "çokluğu" bulacağız örneğin.

Çokluk, Spinozacı politika felsefesinin içkinlik düzlemi gibidir, onun devinimleri, eğilimleri vb. politikanın, devletin ve toplumun alabileceği örgütlenme biçimlerini tayin edecek içkinlik düzlemini oluşturur. Kierkegaard'da ise bu içkinlik düzlemine "bu yaşam" ya da basitçe "yaşam" denir. İman kavramı, yukarıdaki Aşkın Tanrı, onun vaadettiği bir öteyaşam olarak cennetten koparak bu yaşama bağlandığı anda felsefeye geçeriz.

Dinî-mitik düşüncenin iki kutbu, Kraliyet ve mistik kutuplar, o halde, dinî olan ile felsefî olan arasındaki sınırda salınıp duracaklardır. Öyle ki tasavvufun uç noktalarında artık dinî olmaktan ziyade felsefî doğada olan, figürlerden ziyade kavramlara yakınsayan sözcelerle karşılaşacağız. Bunlar, aşkın ve kökensel bir birlik olarak İlahi bir figürün imgesine tutunmak yerine var olan her şeyin birliği olarak dünyevî varlıkları dolduran İlahi bir içkinlik düzlemine yakınsayacaklar. Ne kadar yakına gelirlerse de o kadar kafirlik gibi görünecekler.

O halde bu seminerdeki soruşturmamızda elde ettiğimiz neticeleri derleyelim. Dinî-mitik düşünce, felsefî bir içkinlik düzlemine doğru yaklaşan, figürleri ve dinî mefhumları terk ederek felsefî kavramlara yakınsayan mistik bir kutba ve onu gerisin geri aşkınlığın altına düşüren, ondan hukuki ve ahlâkî bir yasalar toplamı türeten bir Kraliyet kutbuna sahiptir. İlk kutup, felsefe ile arasında çok sayıda geçişliliğe sahiptir. Bir kez daha görüyoruz ki burada geçişlilik akılda falan yatmamaktadır. Aksine mistik veya değil aşkın İlahi düzlemin bu dünyaya, sezgiyle ve aşkla, temâşâ veya vecdle geçirilmesinde yatmaktadır. Felsefe dinden, tam da düşünmek için kendinden başka hiçbir şeyi varsaymamasıyla ayrılıyorsa bunun nedeni, kavramları yaratmak için ancak bu sayede bir içkinlik düzlemi yaratabilmesidir.

Anlıyoruz ki problemleştirme yoluyla kavramlar yaratmak, problemleştirme bizzat aşkın bir düzlem olarak verili olan çeşitli mefhumlar ile figürleri elediği ve düşünce için yaratıma açık bir zemini bu hamleyle tesis edebildiği içindir. İşe bu zemine "içkinlik düzlemi" diyoruz. Bir sonraki seminerde bu zeminin filozoftan filozofa çok değiştiğini, çok farklı şekillerde çatılabildiğini göreceğiz. Fakat yine

geçen haftaki önlemlerimizi alarak bu zeminlerin bilim ile sanatta da kendilerine özgü yollarla kurulduğunu söylemek isterim. Sanatta bir örnek perspektiftir. Rönesansta perspektif, algının kendinden önce hiçbir şeyi varsaymadığı saf bir içkinlik düzlemi olarak çalışır. Ondan önce resme hâkim olan iki boyutlu ve aşkın kurallara dayanan resim pratiğini, saf sanatsal yaratım imkânlarına açan üç boyutlu yeni bir duyusal-algısal düzleme taşımıştır.

Şimdiye dek katettiğimiz yolu bir kez daha özetleyelim o halde. İlk seminerde felsefenin ortak duyuyla ve sağduyuyla yani *ethos* ve bilgelikle bir eleştirel mesafe alan, bu mesafeden gerçekleştirdiği problemleştirme yoluyla kavramlar yaratan bir etkinlik olduğunu söyledik. Bu hafta ise onun dinî-mitik düşünceyle ilişkisinde ayırt edici yanının düşünmeye hiçbir aşkın varsayımı dâhil etmeden başlaması, dolayısıyla bir içkinlik düzlemi oluşturması olduğunu söyledik. Bu ikisini bağlarsak felsefe, problemleştirme yoluyla bir içkinlik düzlemi tesis ederek bu düzlem üzerinde kavramlar yaratan bir etkinliktir. Geçen seminerde problematik tutarlılık dediğimiz şey, o halde, bizzat bu içkinlik düzlemi olacaktır. Haftaya kavram kavramını ele alırken başlangıç noktamızı da bu vargılarımız oluşturacak.

---

1 Müteakip analizlerim, büyük oranda Mircea Eliade'nin mühim yapıtındaki analizlere dayanıyor, bakınız: Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 2: Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, çev. Ali Berktay, Kabalcı Yayınları, 2012.

2 Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklı Kaya, Anka Yayınları, 2002, ss. 61, 62, 63.

Seminer III
Kavram Kavramı

İkinci seminerde felsefeyle dinî-mitik düşünceyi birbirinden ayırt ettik. Dinî-mitik düşüncede her tür düşünme, bir aşkınlık teşkil eden Tao, cennet, Tanrı, İlksel Kökensel Birlik vb. tarzı mefhumlardan hareket ediyordu. Oysa felsefe, yalnızca Tanrı veya benzeri bir dinî-mitik aşkınlığa değil düşünceye verili olarak dışarıdan gelen herhangi bir türde aşkınlığa mesafe alarak bir içkinlik düzlemi tesis etmeksizin düşünmeye başlamıyordu. Mesela bütün başarı ve zenginliğine rağmen felsefeyi bilimsel önermelerin tutarlılığının hizmetine koşmaya çalışan mantıkçı-pozitivizmin gayesi, bu bakımdan bilimsel olguları felsefî düşünceye aşkın bir kaynak haline getirdiği oranda dar bir çerçeve kalmaya mahkûmdur. Yani düşünce için aşkınlık, basitçe öte (veya beri) dünyalı bir gerçekliğe atıfta bulunulması anlamına gelmez. Bilimsel olgular da temellendirmenin hem nesnesi hem de kaynağı kabul edildikleri zaman düşünce açısından aşkınlaşırlar ve problemleştirmeden muaf tutulurlar. Bu muafiyet, felsefî yaratımın önündeki engellerden biridir ve kapıdan kovulan aşkınlığın felsefeye tekrar sızabildiği çok sayıda benzeri gedikler ve tuzaklar bulunur. Örneğin uzun bir süreden beri özne mefhumu, düşünce için benzer bir engel teşkil ediyor, özellikle politika felsefesinde ciddi bir ayak bağına dönüşebiliyor.

Ama bu hafta bu tehlike ve tehditleri ele almayacağız. Girerken bunlardan bahsettim çünkü hiçbir filozofta felsefenin saf, mutlak olarak yaratıcı kuvvetleriyle karşılaşmayacağımıza, daima güçlü ve yaratıcı yanlar ile zayıf ve niteliksiz tekrara yatkın yanların bir karışımına maruz kalacağımıza dikkat çekmek istedim. Bütün insanlar gibi filozofların da parladığı anlar ve karanlığa gömüldüğü anlar vardır, nitekim.

Bu hafta, felsefenin iç mekanizmaları arasında gezeceğiz. Bunu

yapmak için de kavram kavramına odaklanacağız. Şimdiye kadarki tartışmamız boyunca felsefenin temelde kavram yaratan bir etkinlik olduğunu, kavramların ise çeşitli problemlere yanıtlar verdiğini söyledik. Descartes'ın *cogito*'su veya beni böyle bir kavramdı örneğin: Bu kavram, bilimsel bilginin temellendirilmesi problemine, tam da Kopernik devriminde cisimleştiği haliyle bilim insanının gezegenlerin hareketlerini ölçeceği düzlemi bizzat çizmesiyle düşüncede yaşanan devrime yanıt veriyordu. Bu devrim, düşünceyi Antik "temâşâ" veya "seyretme" paradigmasından "bağ kurma" paradigmasına taşımıştı. Düşünmek artık verili ve aşkın hakikatleri yani doğal veya Tanrısal olsun tümelleri temaşa etmek değil tikel olgular veya fenomenler arasında bağ kurmak anlamına geliyordu. İşte *cogito* kavramı, bağ kurma etkinliğine yepyeni bir özne yaratmak demektir. Bağ kurma etkinliğini temellendiren şey, bağ kurmada *düşünen bir öznenin* var olmasıdır. Descartes'ın bağ kurma olarak düşünmeyi temellendirme problemine yanıtı budur.

Fakat hiçbir kavram tek boyutlu değildir. Demek istediğim şey şu: Kavramlar tek bir isim taşısalar bile daima birden çok bileşenden oluşan çokluklar olarak var olurlar. Descartesçı ben veya *cogito* mesela, sırası geldiklerinde kendileri de birer kavram olarak ele alınabilecek "kuşku duymak", "düşünmek" ve "var olmak" bileşenlerinden oluşur. Bu yüzden pedagojik bir bakış açısından bir kavramın ne işe yaradığını anlamak iki mühim araştırma gerektirir: 1) kavramın hangi probleme yanıt verdiğini, hangi problematik dâhilinde yaratıldığını araştırmak ve 2) kavramın bileşenlerini araştırmak. Bunlar bilinmediği sürece ne bir kavramın varoluşunu anlayabiliriz ne de onu kullanabiliriz. Etrafta dolanan çoğu kötü felsefe metninin arkasında yazarın kullandığı kavramların bileşenlerine ve yanıt verdiği probleme dair bir fikrinin olmaması yatar genellikle. Özellikle isimleri şık kavramlar ve dile parlak gelen felsefeler söz konusu olduğunda bu eğilim son derece barizdir. Hatta bu yüzden ilk işimiz kavramı isminden ayırmak olmalı. Kavramlar, fikirlerdir, kendi isimleri olan fikirler. Fakat nasıl ki bir masa veya ben isimlerden ibaret değilsek kavramlar da isimlerinden ibaret değildir. Önümüzdeki hafta daha yakından bakacağımız gibi,bir kavramı

kullanmanın ustalığına eriştiğimizde nadiren onu ismiyle anarız bir daha.

Pekâlâ. Kavram birden çok bileşenden oluşuyor ve daima bir veya bir dizi probleme yanıt veriyor. Bunlar kavramların iki belirlenimidir. Birincisi iç belirlenimleri, ikincisi ise daha ziyade gerçek koşulları. Fakat kuşkusuz, kavramlar daima belirli bir problemin yörüngesinde takım yıldızları oluşturdukları başka kavramlarla da komşuluk ilişkileri içindedir. Örneğin Descartes'ın *cogito* kavramı, açık ve seçik olmakla tanımlanan bir doğruluk kavramıyla komşudur. Konusu ya da nesnesi hiçbir aracı olmaksızın doğrudan zihne sunulmuş bilgi ya da düşünce açık; konusu ya da nesnesi başka hiçbir şeyle karışmayan, bir başına kendini zihne gösteren bilgi ya da düşünce ise seçiktir. Bütün seçik düşünceler açık olsalar da bütün açık düşünceler seçik olmayabilir. Nitekim Descartes için önemli olan da düşüncelerin "açık ya da seçik" değil "açık ve seçik" olmasıdır. *Cogito*, bilimsel bilgiyi temellendirirken bu yeni doğruluk kavramı ya da kavrayışı da bilgiye yeni bir doğruluk ölçütü verir. Üzerine giderseniz başka komşu kavramlar da bulabilirsiniz. Lâkin ben, bu hafta bizim tartışmamıza eşlik etmesi için yine modernliği ve bilgiyi alakadar eden bir başka problemle ilgilenmek istiyorum. Bu öyle bir problem ki felsefe tarihine iki büyük filozof ve felsefe armağan etmiştir: David Hume'u ve Immanuel Kant'ı. Peki nedir bu problem?

Bu problem, en temelde nedensellik ilişkisini alakadar etmektedir. Problemi sarih bir şekilde ortaya koyan Hume'un bize söylediği özetle şudur:1 Milyar ve milyar kere ateşin üstüne konan suyun kaynadığını görüyorum. Lâkin bir tekinde bile nedenselliği görmüyorum. Ne demek bu? Yani gündelik yaşamda art arda gelen sayısız olaya tanıklık etsem de yahut daha felsefî bir dille birbirini takip eden olaylar deneyimime verili olsalar da iki olay arasındaki neden-sonuç ilişkisi deneyimime dışsal bir nesne veya fenomen gibi verilmez. Dünya deneyimimin hiçbir zerresinde şu an karşımdaki ekranı deneyimlememle aynı anlamda nedensellik deneyimine sahip değilim. Problemin ilk yarısı bu, şaşırtıcı olduğu gibi insanın bu argümana karşı koyması da çok zor. Üzerine

düşünürseniz ardışık olayları deneyimlerken nedensellik diyebileceğiniz hiçbir şey deneyimlemediğinizi göreceksiniz. Fakat bunu anlamak için problemin ikinci yarısını da görmemiz gerekiyor: İnsan, pratikte daima ona deneyimde verili olanı aşar. Yani ardışık olaylara tanık olduğumuzda, mesela duran bir bilardo topunun ona çarpan bir bilardo topundan sonra harekete geçtiğini gördüğümüzde hareketli topun çarpışının duran topun harekete geçmesinin nedeni olduğunu söylüyoruz. Yahut milyarlarca kere güneşin doğduğunu bilerek "yarın güneş doğacak" diyoruz. Hume, bunu çok ama çok şaşırtıcı buluyordu. Son derece pratik ve son derece gündelik bir düzeyde yaptığımız bir etkinlik—bakın bilimsel önerme olmak zorunda değil—deneyimimizde bize verili olanın ötesine geçmemizi içeriyordu. Hume için daha da şaşırtıcı olanı, dünyanın da bizim bu sınır aşımımıza uyma yönündeki eğilimiydi. Yarın güneş yine doğacak, diyorum ve şok edici bir şekilde yarın güneş doğuyor. Ben dedim diye değil ama beni yalancı çıkarmayacak şekilde.

Problemin derinliğini anlamak için şuna bakalım: tamamıyla deneysel ve deneyime dayalı olması gereken modern doğa bilimleri, asla deneyden ve deneyime verili olandan çıkarsanamayacak bir bileşen içeriyor: "Su, deniz seviyesinde ve 1 atmosfer basınçta 100 santigrat derecede kaynar" gibi bilimsel bir önermedeki geniş zaman kipi, önerme öznesinin ve bu önermeyi dile getirebilecek her tür öznenin, hatta bütün insanlığın ve canlılığın hiçbir deneyiminde mevcut olamaz. Fakat yine de bilim yapmaktan az çok anladığımız şey, geniş zaman kipinde önermeler tesis etmek. Pratikte deneyimimizi aşmak, insanın tuvalete çıkması gibi sıradan bir gündelik gerçeklik. Yarın için, bütün evren için, bütün zamanlar için irili ufaklı önermeler üretiriz. Bunlardan çoğunun güvencesi de deneyimin sözcüğün tam anlamıyla olumlu bir parçası olamayan nedensellik ilişkisi gibi görünüyor.

Problemin sunumu bize bu problemin Kopernikçi Devrimle bir süreklilik içinde olduğunu gösteriyor. Nedensellik ilişkisi, dışarıdaki dünyada deneyimlenmek anlamında nesnel bir şekilde orada değildir. Tıpkı çıplak gözle gözlemlenen gezegenlerin yörüngelerinin "orada"

olmaması gibi.2 Kopernik nasıl ki gezegenler arasındaki bağları, güneşi merkeze alarak yani çıplak nesnel gözlemi aşarak kuruyorsa, biz sıradan insanlar da kaynayan su ile ateş arasındaki bağı aynı şekilde kurarız. Yani, diyecek Hume, nedensellik ilişkisi nesneden gelmiyorsa, özneden gelmek durumundadır. Fakat Descartes'ın aksine Hume, bağı kuranın kimliğiyle değil bağ kurma mekanizmasının yani zihnin kendiyle ilgilenmektedir. Buna da "insan doğası" demektedir. Bu da başlı başına yepyeni ve çılgınca kavramların yaratılmasını gerektirir.

Hume'un bu probleme çözümü çok ilginç ve aynı anda hayal kırıklığına uğratan bir kavramdır: alışkanlık. Bilmek deneyimde verili olanın ötesine geçmek, deneyimde verilmesi imkânsız şeyleri olumlamaktır çünkü insan, insan zihni, alışkanlık edinmeye meyyal bir varlıktır. O kadar bayağı görünüyor ki insanın ne alaka diyesi geliyor. Hume'un bize açıkça yeni bir özne hatta öznellik anlayışı önerdiğini görmezsek buradaki çılgınlığın hakkını teslim edemeyiz. Defalarca iki bağımsız olayın, ateşin yanmasının ve suyun kaynamasının art arda meydana geldiğini görüyorum. Fakat gördüğümü dile getirmeyip görmediğim bir şey söylüyorum: Yani yanma ve kaynama olaylarının atıyorum 100 kere art arda geldiğini değil ateşin suyu DAİMA kaynattığını olumluyorum. İşte burada olan biten şu: Hume, insan zihninin örüntüler bulmaya eğilimli olduğunu, duyu izlenimlerinden ürettiği fikirlerin bu eğilim temelinde birbirini çağırdığını, bu açıdan yeterince tekrarlayan bir ardışık olaylar dizisine maruz bırakılırsak bu çağrışım temelinde NEDENSELLİK, DAİMA, YARIN gibi deneyimde verili olmayan fikirler ürettiğimizi söylüyor. İşte bakın yeni bir kavramsal takım yıldızı: örüntü bulma eğilimi, onun çağrışım ilkelerini temellendirmesi, çağrışım ilkeleri nezdinde zihnin özne haline gelmesi, bu öznenin alışkanlıklar edinmesi yani bağ kurması ve nihayet deneyimde verili olanı aşma olarak bilimsel bilgi. Hume burada hayal gücü ve anlama yetisi gibi yeni kavramlar da yaratır. Öznellik, hayal gücünün ürettiği fikirlerin çağrışım ilkeleriyle düzenlenmesiyle tesis edilen bir şeyken anlama yetisi de fikirler arasında kurduğumuz bağları nesnelere yansıtarak bilgi üretir. "Nedensel zorunluluk" fikri, dünyada var olan herhangi bir şeye karşılık gelmemektedir, yalnızca geçmiş

gözlemlerimizin yinelemelerine dayanan alışkanlıkla ilgili beklentilerimizin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Sizce de delice değil mi? Hume, gündelik dilde kullandığımız sözcükleri, kendi kavramlarına isim olarak seçiyor: alışkanlık, beklenti, anlama, hayal gücü vs... Fakat bütün bu sıradan görünümün altındaki yaratımın çılgınlığını sezdirebildiğimi umuyorum. Hume'a gelene kadar hiçbir filozofta böyle bir kavramsal takım yıldızı yoktur. Hume en azından deneyimde verili olanın ötesine geçmek olarak tanımlanan, dolayısıyla bileşenleri "deneyim", "verili olmak" ve "öteye geçmek" olan yeni bir bilgi kavramı ve "örüntü bulma eğilimi", "tekrar", "alışkanlık", "beklenti" gibi bileşenlerden oluşan yeni özne veya öznellik kavramı yaratmıştır. Bu iki kavram, Descartes'ta gördüğümüzden çok farklıdır ve şimdiden bambaşka bir komşuluk ilişkilerine sahiptir. Çünkü gördüğümüz üzere belirli bir problematik yakınlıkları olsa da bu iki filozof, aynı problemi (bilgiyi temellendirme problemini) farklı bir şekilde ele almakta ve formüle etmektedir.

Fakat Hume'un ortaya koyduğu problem o kadar büyük ve önemlidir ki bu problemden bir başka büyük filozof daha doğmuştur: Kant. Kant bu problematikten o kadar etkilenmişti ki Almanya'da parlak bir metafizikçiyken Hume'u okumasının onu "dogmatik uykusundan" uyandırdığını yazmıştır.

Peki Kant probleme nasıl yaklaşıyordu?[3] Öncelikle Kant, Hume'u eleştiriyordu. Diyordu ki Hume'un problemi çözmek üzere ürettiği kavramlar, ne yazık ki psikolojinin alanında, empirik benin kırılgan psikolojik eğilimleri tarafında kalıyor. Yani bilimsel bilgiyi temellendirmek için başvura başvura bizler gibi kaprisli yaratıkların basit bilişsel-psikolojik etkinliklerine başvuruyor, bu da bilimsel bilgiyi o kadar güçlü bir noktaya taşıyamadığına delalet ediyor. Kant'ın bütün bunları zayıf bulması elbette Kant'a özgü bir felsefî karardır. Dördüncü seminerde ele alacağımız gibi filozoflar arasındaki eleştiri ve tartışmalar, filozofun kendi farkını olumlama aracından başka bir şey değildir. Yani Kant problemi zaten Hume gibi ele alsa, büyük Kant değil Almanya'da Humecu bir felsefe hocası olurdu ve muhtemelen adını bilmezdik.

Pekâlâ, Kant nasıl bir çözüm öneriyor? Kant şöyle akıl yürütüyor: Bilginin temeli psikolojik olamaz, öznedeki psikolojik eğilimler ve çağrışım ilkeleri, alışkanlıklar ve beklentiler olamaz. Lâkin bilginin temellendirimesi kesinlikle öznel bir ilkeye dayanmalıdır. Hume bunu kesin olarak ortaya koymuştur, bilginin nesnede verili olanı aştığı gün gibi açıktır. Kant bu noktada Hume'dan bile çılgınca bir şey yapar: Evet, der, nedensellik ilişkisi öznel bir ilkedir ancak empirik öznelerin değil transandantal bir öznenin ilkesidir. Kant probleme çözüm olarak bu defa gündelik yaşamda hatta dilde yer almayan bir isimle yeni bir kavram icat eder. Evet *transandant* veya aşkın sözcüğü zaten vardır ancak transandantal bir ucubedir. Yine de Kant bu sözcüğü seçer fakat kavramın özü sözcükten bu defa hiç çıkmaz. Görüyorsunuz, alışkanlık kavramı sözcüğün anlamıyla bir ilişkiyi koruyordu, oysa transandantal sözcüğü kesinlikle bir anlama sahip değil. Dolayısıyla Kant, bu ucube isme sahip kavrama yeni bir anlam verir, kaçınılmaz olarak: transandantal olan şey, koşullayan şeydir.

O halde transandantal özne, empirik özneleri yani ben Oğuz ve siz okurların benlerini koşullayan, onu yapılandıran bir matristir. Bu matrisin dokusu, yetilerden, içsellik biçimi olarak zamandan, dışsallık biçimi olarak mekândan ve anlama yetisinin 12 kategorisinden oluşur. İşte nedensellik, o kategorilerden biridir. Akıl yürütme temelde şöyledir: kendimiz dâhil her şey, zihnimize bir zaman ve mekânda belirir. İşte bu beliren şeylere Kant, "fenomen" der. Fenomenler, akıl sahibi bir zihne zaman ve mekânda belirdiği haliyle şeydir. Şu anda, bilgisayarımın başında Leonard Cohen'i dinlerken ucuz beyaz şarabımı yudumluyorum. Onlar benim zihnime birer fenomen olarak beliriyorlar. Onları görü yetimde kavrıyorum. Sonra hayal gücümde yeniden üretiyorum. Sonra bir müzik ve içk kavramı altında tanıyorum. Ardından onları anlama yetisinin kategorileri altına yerleştiriyorum. Onların bana verilişinin nedeni olarak yaptığım eylemleri (örneğin şarkıyı açmak, tekele gidip şarap almak) saptıyorum vs... Bütün bu süreç, empirik benimden değil bütün akıllı yaratıklarda ortak olması beklenen ve insanlarda ortak olduğu düşünülen bir transandantal veya koşullayan yapıdan geçiyor. Empirik özne de bu sürece tâbidir, aksi değil. Kant burada durmaz, evet

transandantal yapı koşullar fakat koşullamak yoluyla fenomenleri çeşitli kategorilere yerleştirdiği gibi yetilerin kullanımını da sınırlar. Bu sınırlama fikri, eleştiri projesi olacak ve Kant yepyeni bir eleştiri kavramı geliştirecektir. Eleştiri artık insanın neyi sözcüğün bilimsel anlamında bilgi olarak sunabileceği ile ilgilidir. Bilginin yeni bir tanımı gelecektir buradan: bilmek, deneyime beliren fenomenleri *a apriori* yani deneyimden bağımsız olarak zihinsel yapıdan gelen kategorilerle sentezlemektir. Biz bilgide deneyimin verilerini aşıyoruz çünkü zihnimizde derin ve biliçdışı bir yapı olarak bu türden bir *a priori* kategoriler kümesine sahibiz. Eleştirinin rolü, felsefenin fenomenleri aşan şeyler hakkında bilgi iddialarınının meşruiyetini denetlemek olacaktır o halde. Anlama yetisinin kategorileri sadece fenomenlere uygulanabilir. Fakat hiçbir fenomende verilmeyen Tanrı, Ruh, (şeylerin tamamını kapsayan küme anlamında) Dünya, nesnelerin kendinde gerçeklikleri hakkında bir bilgi iddiasında bulunamam. Kant bunlara da *numen* der, numen "düşünülür" demektir fakat deneyimlenemezdir. Dolayısıyla eleştiri, numenleri kategorilerle birleştirmeyi yasaklar çünkü numenler hiçbir zihne, hiçbir zaman ve mekânda birer deneyim nesnesi olarak belirmezler. İşte yeni eleştiri kavramı, yetilerin ve bizim bağlamımızda anlama yetisinin numenlere dair kullanımını sınırlamak demektir.

Alışkanlık ve transandantal, aynı probleme yönelik iki yaratıcı çözümdür, görüyorsunuz. Lâkin şimdiden bambaşka yönlere giden, bambaşka kavram takım yıldızlarına dayanan çözümlerdir. Bunlar, Descartes'ı da sayarsak üç tane bambaşka özne ve bilgi kavramları yaratmıştır. Bir özetleyelim isterseniz:

1- Descartes'ta özne kavramı, "kuşkulanmak", "düşünmek" ve "var olmak" bileşenleriyle tanımlanır ve bilgi de "zihne dolaysızca verili olmak anlamında açık ve diğer fikirlerden açıkça ayrı olmak anlamında seçik" bileşenleriyle tanımlanır.

2- Hume'da özne kavramı "örüntü bulma eğilimi", "çağrışım ilkeleri", "alışkanlık" ve "beklenti" bileşenleriyle tanımlanır ve bilgi de "deneyim", "verili olmak" ve "öteye geçmek" bileşenlerine sahiptir.

3- Kant'ta özne "transandal veya koşullayan" özne ile empirik veya koşullanan özne olarak ikiye bölünür, tabiri caizse ikiye yarılır. Bilgiyi temellendiren ilk öznenin bileşenleri ise "zaman ve mekân biçimi", "yetiler" ve "kategoriler"dir. Bilgi ise artık zaman ve mekânda belirdiği kadarıyla şeyler anlamında "fenomenler" ve ona uygulanan ve zihnin yapısından gelen *a priori* ya da deneyimden bağımsız "kategoriler"den oluşur.

Descartes, Hume ve Kant etrafındaki bu karşılaştırmalı analizin felsefenin zenginliğini ve kavram yaratma kuvvetini büyük bir canlılıkla sizlere hissettirdiğini umuyorum. Filozoflar arasında kavramsal uçurumlar ve farklı yönelimler ancak bu kadar keskin olabilirdi. Özellikle vurgulamak istediğim şeylerden biri, kavramların isimleri ile kavramların kendilerini asla karıştırmamak gerektiği. Örneğin üç filozof ve sayısız başkaları da özne ve bilgi sözcüklerini kavramlarını isimlendirmek için kullanır. Fakat her bir filozofta bu aynı isim, çoğunlukla filozofun yepyeni bir kavram ortaya koyduğu gerçeğini gizler. Bu yüzden her bir filozofta ve felsefede bir kavramın bileşenlerini analiz etmek, araştırıp bulmak bu kadar önemlidir.

Yine sürekli vurguladığım gibi bütün bu farklılıkların ötesinde veya berisinde, onlar arasında bir tür problematik ortaklık da bulunur. Böyle durumlarda filozofların ortak bir içkinlik düzlemini paylaştıklarını söyleyebiliriz, yahut en azından içkinlik düzlemlerini, yani problematik hareket noktalarını yakın bir şekilde tesis ettiklerini. Şimdi biraz da bu içkinlik düzlemiyle ilgilenelim. Çünkü, kavramlar boşlukta yaratılmazlar, içkinlik düzleminin bir şekilde kavramları önceleyen bir kuruluşu olmak zorundadır.

İçkinlik düzlemini kuran şey kuşkusuz öncelikle bir problem veya problematiktir. Bu yoksa bir içkinlik düzlemi asla oluşmaz. Fakat her şeyden önce söylenmesi gereken şey şu: içkinlik düzlemi bir kavram değildir. Problematik hareket noktası olması itibariyle o, daha ziyade kavram öncesi, hatta felsefe öncesi bir varoluşa sahiptir. Felsefenin dışında kalması anlamında değil daha ziyade filozofun düşünmek için ayaklarını bastığı zemin olması anlamında. Kavramlar gelip o içkinlik

düzlemini doldururlar. Örneğin az önce Hume ve Kant vakalarında içkinlik düzleminin ortaklığını vurgulamıştım. Orada içkinlik düzleminin kurucu problemi neydi? İnsan, daima deneyimde verili olanı aşar. Problem budur. Bu aşma kurucu problemdir, zorunlu olarak hiçbir felsefî muhtevası yoktur, gündelik deneyime gömülüdür. Yani problemi kurduğumuz noktada ne "insan" ne "deneyim" ne "verili olmak" ne de "aşmak" felsefî kavramlar olarak belirlenmiş değildir. Filozofun sıradan yaşamlarımıza dair yaptığı sıradan bir gözlemdir sadece: Gariban Oğuz, yarın güneş doğacak diyor, ne şapşal şey, sanki yarını şu an deneyimleyebiliyor. Fakat bu hareket noktası Hume ve Kant için bilgi, özne, dünya, bilim gibi mefhumların problemleştirildiği ve alakalı yeni felsefî kavramların yaratıldığı bir ufka açılır. Düşüncenin bu ufku, işte budur içkinlik düzlemi. Bir problemden hareketle, bir ufka doğru muazzam hızlar kazanın düşüncenin yarattığı kavramların dolduracağı bir bilişsel uzam.

Fakat içkinlik düzlemi sadece problematik bir hareket noktasıyla tanımlanmaz, aynı zamanda bir düşünce imgesiyle de tanımlanır. Düşünce imgesi, bir filozofun "düşünmek nedir?" sorusuna verdiği yanıttır. Her filozof, düşünmeye başlamadan önce bu soruya bir yanıt verir. Bu felsefî bir karardan ziyade felsefeyi kuran bir karardır. Tıpkı problematik gibi. Fakat yine tıpkı problematik gibi felsefe öncesi olsa da felsefeye aittir.

Problematik hareket noktası ve düşünce imgesiyle birlikte içkinlik düzlemi, yayılıcı bir karaktere sahiptir. Bir çağa ve daha doğrusu coğrafyaya yayılır. Yunan bir içkinlik düzlemi biliyoruz: düşünmek, düşünceye aşkın bir nesne gibi verilen İdea veya doğal düzen gibi bir tümelliği temâşâ etmektir. Modern bir içkinlik düzlemi: düşünmek, duyulur nesneler-fenomenler arasında bağ kurmaktır. Günümüzde? Filozofların çağdaşlığı öncelikle ortak bir içkinlik düzlemini işgal etmeleriyle alakalı problematik bir ortaklıktır. Fakat şurada veya burada, sadece felsefenin çağıyla kurduğu mesafeye indirgenemez olan bir çağa aykırılık da tomurcuklanmıyor değildir. Belirli filozoflar, bazen çağının içkinlik düzleminin ötesine geçerler ve yeni bir çağı hazırlar gibi

olurlar veya basitçe zamansız olurlar. Her filozof zamansızdır fakat bazıları daha zamansızdır. Filozofların hepsi bir tür coğrafi ortaklık-tarihsel çağdaşlık dolayımıyla ortak bir içkinlik düzlemini paylaştıklarında bile paylarına düşeni görece dönüştürmeksizin üstlenmezler. Felsefe problemleri üstlenmektir fakat aynı anda onları bir miktar dönüştürerek. Yine Hume'un probleminde Hume'un düşünce imgesinde Kopernikçi problemin üstlenildiği görürüz ama onu bir miktar dönüştürür, onu Descartes gibi üstlenmez, nedensellik sorunu etrafında odaklar. Kant da aynı şeyi Hume ilgili olarak yapar.

Bir başka mühim nokta ise hiçbir filozof felsefesinde kendi yaratıcı etkinliğinin kurucu problemini açıkça dile getirmeyebilir, düşünmekten anladığı şeyi doğrudan formüle etmeyebilir. Yahut bunu öyle bir tarzda yapar ki önemsiz gibi görülmesine yol açabilir. Bir sonraki seminerde daha derinlemesine ele alacağımız gibi felsefî çıraklık ve felsefe okuryazarlığı, bu örtük problemin ve imgenin açığa çıkarılmasını gerektirir.

İçkinlik düzleminden kavramlara tekrar bakarsak şunu görürüz: kavramlar, içkinlik düzlemini yamalı bohça gibi dolduran kumaşın pek de uyumlu olmayan kırpık parçaları gibidir. Ayrıca önemli bir nokta: Kavramlar bu varoluşlarıyla tümel veya tikel olmaktan çok tekildir. Ne demek bu? Kavramlar bize dünya hakkında genel geçer şeyler söyleyen tümeller değillerdir. Bunu yakından gördük aslında: ne alışkanlık ne de transandantal kavramı birer tümeldir. Aksine deneyimde verili olanı aşma probleminin çözümünü sağlayan iki farklı kavram takım yıldızının tekil unsurlarıdır. Komşuluk içinde bulundukları diğer kavramlarla birlikte bir probleme mümkün bir çözümü oluştururlar. Kavramların bu tekilliklerine ayrıca bir filozofun bir başka filozoftan kavram ödünç aldığında onun bileşenlerini kısmen dönüştürmeye daima ihtiyaç duymasında da tanıklık ederiz. Örneğin Kant kendi kavram takım yıldızı içinde *cogito* kavramını Descartes'tan ödünç alır ama onu Descartes'ta olmayan bir bileşenle dönüştürür: Zaman bileşeniyle. Descartes'ta *cogito*, düşünmenin öznesi olarak düşünceye öncel ve düşünme eylemiyle eş zamanlıdır. Oysa Kant içi *cogito*, düşünme eyleminin zamansallığına

tâbidir ve düşünmeyle birlikte doğar ve ölür. Bu satırları yazan Oğuz-*cogito* ile arada tekele gidip şarap alan Oğuz-*cogito* özdeş değildir. Onlar, iki eyleme eşlik eden düşüncenin içinden doğan iki ayrı *cogito*'dur. Zaman bileşeni, *cogito*'nun doğasını değiştirir ve Kant için ek bir problematik nokta oluşturur: Tek bir insan, farklı düşünce eylemlerine eşlik eden muazzam sayıda *cogito*'dan oluşuyorsa nasıl oluyor da doğumundan ölümüne büyük oranda aynı kişi kalabiliyor? İşte Kant'ın çözümü: Bir şeyi düşünüyorum, sonra düşündüğümü düşünüyorum, sonra düşündüğümü düşündüğümü düşünüyorum.. Bu ikincil ve üçüncül, hatta n'nincil düzeydeki tefekkür bizi *transandantal ben*e gönderir. Ayrık empirik cogitoların birliğini sentezleyen şey, transandantal benin veya öznenin tamalgı sentezidir; tamalgı, aynı nesneye dair farklı duyu imgelerini tek bir nesne olarak algılamamızı sağlar. O sentez içinde hem nesnenin farklı duyu algıları tek bir nesne olarak sentezlenir hem de algılayan ve dolayısıyla düşünen farklı *cogito*'lar tek bir özne olarak sentezlenir.

Gördüğünüz üzere felsefe tarihi, kavramların bu aktarım ve alımlanışlarıyla, dolayısıyla dönüşümleriyle doludur. Şurada veya burada bir kavram ortaya çıktığında daha sonra başka bir filozofun ona yeni bileşenler ekleyerek ya da mevcut bileşenleri azaltarak üstlenmesi mümkündür. Fakat bu neredeyse daima yeni problemlerin doğması ve yeni kavramların yaratılmasının gerekmesi pahasına olur. Dolayısıyla içkinlik düzleminin bir yayılımı, neredeyse coğrafi bir dağılımı söz konusuyken kavramların da bir tarihi söz konusudur. Felsefe biraz da bu yüzden hem daima zamansız hem de daima yeniden güncel kılınabilirdir. Platon'la işiniz asla bitmez ama Herakleitos'la da bitmez. Belki düzlem değişir ama filozofun kıyıda köşede formüle ettiği küçük bir problem, buna yönelik veya hatta tamamıyla bambaşka bir probleme yönelik yarattığı bir veya bir dizi kavram bu sayede güncel bir problemle alakalı hale gelebilir. Bir önceki seminerde Kierkegaard'ın iman kavramını "özünde saçma olan bu dünyaya iman" olarak yenilediğini görmüştük. Fakat bu kavramın "saçma olana iman" olarak Hristyanlık tarihinde hatırı sayılır bir yeri vardır. Bu kavram hep dolaşmış Aquinalı Thomas ve Pascal gibi büyük filozoflar tarafından

kullanılmış, ancak Kierkegaard ile birlikte “bu dünya” bileşenini edinmiştir. Bu kuşkusuz problemin yerinde büyük bir değişim ve yeni problem ile kavramların yaratılması gibi anlamlara da gelmiş, bundan varoluşçu birçok esin türemiştir.

Son olarak kavramları karışması mümkün başka şeylerden ayırt edelim. Öncelikle felsefede bizi en açık şekilde bekleyen tehlike, kavramları mantığın temel birimi olan önermelerle karıştırmaktır. Bir kavram pekâlâ önerme biçimini alabilir ama almak zorunda değildir. Ayrıca felsefe illaki mantıksal olarak tutarlı önermelerden oluşmaz ama kesinlikle problematik olarak tutarlı kavramlardan oluşur. Kavramlar, mantıksal tutarlılığı denetlenebilir önermeler değildir. Onların problematik tutarlılığı problemleştirilmelidir. Ne zaman ki kavramlara önerme muamelesi yapsak, filozoflar bize çok saçma görünür. Örneğin kendine özgü çok güçlü bir problem ve buna yanıt veren muazzam kavramlar yaratmış olan Heidegger gibi bir filozofu okuyan bir mantıkçı, onun tamamen saçmaladığını yazabilmiştir. Bu, 1932’de Heidegger üzerine “Metafiziğin Tasfiyesi” isimli bir makale yazan Rudolf Carnap’tır. Fakat Carnap bu makalede felsefeyi son derece yanlış anlasa da yeni ve felsefî bir saçma kavramı yaratmaktan da geri durmamıştır. Saçma bir önerme, dış dünyada hiçbir göndergesi olmayan önermedir. Carnap’ın eleştirisi kabul edilebilir olmasa da (kendisi felsefeyi önerme silsileleri olarak okumak istemektedir) yarattığı kavram yine de felsefîdir.

İkinci karışıklık, felsefeyi bir bilgi biçimi görmekle ortaya çıkar. Felsefî kavramların bilimsel olması talep edilir veya felsefenin bilgi verdiği iddia edilir. Bu büyük bir hatadır. Bilim kavramlarla çalışmaz, bilimin kavramlara ihtiyacı yoktur. Bilim, ister matematiksel olsun ister olmasın fonksiyonlarla çalışır. Bir fonksiyon, en az iki gerçek nesneler kümesi arasında bir ilişki kuran önermelerdir. “Su, 100 derecede kaynar”da olduğu gibi. Bir sıvı ile bir sıcaklık derecesi arasında ilişki kuran bir fonksiyondur bu. Ya da bir sosyal bilimci, saha araştırması sırasında farklı toplumsal nesneler arasında çeşitli ilişkiler kurduğunda yeni fonksiyonlar yaratır. Felsefe bilimin hiç işine yaramaz demek

istemiyorum, haftaya bu konuyu ele alacağız. Fakat felsefe bilim değildir ve bilimin kendi işini yapmak için felsefeye ihtiyacı yoktur demek istiyorum. Felsefe bilgi üretmez, bütünüule bilişsel bir etkinliktir ancak bilgi üretmek yerine kavramlar yaratan bir etkinlik.

Üçüncü karışıklık, kavramsal sanat gibi tanımlarda olduğu üzere sanatın duygu-algı kümeleri yaratma işlevi ile kavramlar birbirine karıştığında gerçekleşir. Evet sanat temelde kendine özgü araçlarla duygu-algı kümeleri yaratır, deyim yerindeyse bir tesiri her tür öznel gönderiminden soyarak ona saf nesnel bir karakter verir. Bir sanat yapıtıyla karşılaştığımızda bu artık "birinin" duygusu ve algısı olmaktan çıkmış saf algı-duygunun yarattığı tesiri üstlenmeye, onu icra etmeye mecbur kalırız. Doğrusu felsefî kavramların da duygusal ve algısal boyutları vardır. Fakat yine de felsefenin kavramlar aracılığıyla nesneleştirdiği şey, en temelde öznelerden ve nesnelerden sökülmüş nesnel tesirler değil düşüncenin başına gelen olaylardır. Kavram tesiri değil tesirin kaynağındaki olayı nesnelleştirir. Bir kez daha, resimde perspektif öznenin tesiridir, onun tesirini tablonun bakış açısını kurmasıyla nesneleştirir. Fakat düşüncede bir olay olarak özneyi nesnelleştiren, *cogito* kavramıyla Descartes'tır.

Fakat ayrımları vurgulamamız bizleri yanıltmamalı. Sanat, bilim ve felsefe arasında muazzam bir alışveriş vardır. Felsefî içkinlik düzlemini kuran problemler, bilimden ve sanattan bazı kavramları yaratmayı esinleyen çeşitli fonksiyon ve duygu-algı kümeleriyle birlikte gelir. Keza bilim insanları ve sanatçılar da felsefeden yeni düşünme biçimleri, yeni görme ve algılama biçimleri, yeni ilişki kurma biçimleri edinirler. Son seminerde bu alışverişleri de ele alacağız.

Çağdaş içkinlik düzlemi üzerine kısa ek:

Günümüzde düşünmek artık ne ulvî tözlerin, İdeaların, biçimlerin, kutsal ve ahenkli bir doğanın temâşâsı (Antik Felsefe) ne de edilgen bir doğada nicel bağıntılar kurmak, ilişkiler tesis etmek (Modern Felsefe) anlamına gelir. Düşünmek, felsefî, bilimsel ya da sanatsal düşünce olsun artık dışarının bir şiddetine maruz kalma, düşüncede (henüz) düşünülmemiş ya da düşünülemeyene açılma, konumlanma ve yaratma

yani yeni “karışımlar” (Latour), yeni düzenlemeler (Deleuze ve Guattari) yaratma anlamına gelir. Böylece artık düşünce felsefe tarihinde nadir azınlık çizgileri dışında pek sahip olmadığı bedenine (konumlanma, dışarının şiddetine maruz kalma, yani tesir olarak) kavuşur ve dahası bu bedeni bir mutlak bir sınırlanma olarak değil dışarıya doğru eklemlenen ve dışarıyı kendine eklemleyen bir pratik, bir açıklık olarak deneyimler. Ya da düşünmek daima bu deneyimin içinde düşünmek demektir.

---

1 Bu sunumu ve Hume ile alakalı her şeyi, şu kitabından alıyorum: David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, BilgeSu Yayıncılık, 2009.

2 Elbette yörüngeler “oradadır” ama dünyaya çakılı tekil bakış açısından onları perspektif çarpılmasıyla algılarız. Dolayısıyla gözlemsel ve matematiksel aparatlarla deneyime verili olanı aşmazsak o yörüngelerin bilgisine erişemeyiz.

3 Kant’ın bu problemi ele aldığı yapıtı şudur: Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 2015.

Seminer IV
Felsefenin Prosedürleri

Son seminerimize başlarken artık şu noktalarda hemfikir olduğumuzu veya en azından birbirimizi anladığımızı umuyorum: 1) Felsefe, sağduyu ve ortak duyuyla tanımlanamıyor. Felsefî düşünce, düşüncenin diğer yaratıcı kuvvetleri sanat ve bilimle birlikte önünde hazır bulduğu sağduyu ve ortak duyuyu ancak olumsuz koşulları yani kendilerine eleştirel mesafe alması gereken hazır düşünme kalıpları olarak buluyor. 2) Felsefenin yaratıcı işlevinin sıfır noktasında problemleştirme etkinliği bulunuyor. Problemleştirme, verili olanın içinde felsefî düşünceye özerklik kazandıracak özgül bir zeminin, bizim içkinlik düzlemi dediğimiz bir zeminin kurulması anlamına geliyor. İçkinlik düzlemi ayrıca bir filozof için "düşünmek nedir?" sorusuna verilen bir yanıtı da içeriyor. 3) Felsefe kendi yaratıcı etkinliği dâhilinde asıl olarak kavramlar yaratıyor. Kavramlar dış dünyadaki olgularından soyutlanmasından türetilen mefhumlarla karıştırılmaması gereken, sadece kendilerine gönderme yapan, soyut olmaksızın ideal olan bilişsel işlemcilerdir. Kavramlara bu anlamda *tekil* sıfatını layık görüyoruz. Zira bir kavram veya bir kavramsal takım yıldızı, felsefî problemleştirme dâhilindeki bir probleme yönelik tekil bir çözüm anlamına geliyor: Örneğin, insanın deneyimde verili olanı daima aşarak "yarın güneş doğacak" gibi önermeler öne sürebilmesi problemine çözüm olarak öne sürülen Humecu alışkanlık gibi kavramlar. Bu kavram, mevzubahis probleme yönelik tekil bir çözümdür. Tıpkı aynı probleme yanıt veren Kantçı transandantal kavramının bir başka tekil çözüm olması gibi. 4) Bu hüviyetleriyle kavramlar, mantıksal önermelerle, bilimsel bilgiyle ve sanatsal duyu-algı kümeleriyle karıştırılmaması gereken özgül ve sadece felsefeye ait bir karakter kazanıyorlar. Bu dört temel nokta, bu seminer dizisinde şu ana kadar oluşturduğumuz temel akstır ve bu hafta

felsefenin prosedürleri üzerine konuşurken bu vargılara yaslanacağız.

Felsefenin ilk prosedürü, bu konudaki muhtelif görüşlere rağmen diyalog veya tartışma değildir. Sokratik diyalog ve çağdaş iletişim dünyasının ikili baskısına mukavemet göstermemiz gerekiyor. Zira diyalog ve tartışma modelleri, biri Antik Yunan demokrasisine, diğeri ise çağdaş kapitalist demokrasiye dayanan bu iki model, felsefeyi bir tür görüş alışverişine indirmekle tehdit ediyor. Birinci tehdidi savuşturmak görece kolaydır. Zira ilk seminerde ele aldığımız üzere Sokratik diyalog modeli sahte bir görüş alışverişi jestine dayanıyor. Sokratik diyalog, tarafların görüşlerini mübadele etmesi temelinde değil Sokrates'in ortak duyunun bilgeliğini dağıtması, onu parçalaması üzerine kuruludur. Sokratik diyaloğun hikmetleri üzerine inşa edilen her tür demokratik görüş alışverişi imgesi, bu açıdan kaçınılmaz bir çarpıtmayla malûldür ve bu diyaloğun özünü gözlerden gizlemeksizin böyle bir imgeyi tesis etmek imkânsızdır. Sokrates kimseyle görüş alışverişinde bulunmaz, aksine bir takım Yunan karakterlerin bilgece iddialarını çürütür. Bu açıdan gerçekten Sokratik diyalog üzerine düşündüğümüzde bugünden geriye bakışla kurulan demokratik diyalog imgesinin aksine bu diyalogların asıl tehdidi, felsefeyi salt bir çürütme-eleştiri etkinliğine indirgemektir. Nitekim biz de Platon'un daha az Sokratik sayılan *Devlet* diyaloğunu incelerken gördük ki Platon, Sokratik diyaloğun ötesine geçerek İdea gibi bir kavramı yaratmak zorunda hissetmiştir. Bu yüzden Platon "yaşlandıkça", diyalogları diyalojik karakterini kaybederek monologlara dönüşecektir. *Yasalar* metni bunun doruk noktasıdır.

İkinci muhatap ise kuşkusuz bugün daha güçlü olan iletişim toplumu ve onun ideologlarının görüşler demokrasisidir. Felsefeyi farklı görüşler arasında konsensüse veya demokratik uzlaşıya yönelik bir tür tartışma olarak kabul ettirmek isteyenler, bu sonunculardır. Bu arzu, bu demokratik şiddet, felsefenin bu çağda yüzleştiği en ciddi problem gibi duruyor. Politik doğruculuk biçimlerinden akademik ufuklara kadar (ki bunlar neredeyse aynı anlama geliyor) her noktada teorik etkinliğin demokrasi baskınıyla zayıflatıldığına şahit oluyoruz. Elbette ki felsefeden politik ve yaşamsal problemlerimize çözüm üretmesini isteriz,

bu son derece anlaşılır bir talep. Fakat ondan sadece hoşlanacağımız yanıtlar istemeye başlarsak felsefî yaratımın en az sanat ve bilim kadar önemli olan özerkliğini bozguna uğratmış oluruz. Bu durumda felsefe, kendi de son derece önemli olan pragmatik bir politik teoriye indirgenir ki Marksizm gibi bu tarz pragmatik teoriler bile gerçeklikle özerk bir yüzleşmeyi ve kitle-demokrasi dalkavukluğunu lanetlemeyi gerektirmiştir.1

Burada ben, felsefeye dair farklı bir tablo çizdim. Felsefede iletişimler ve alışverişler vardır, kimse buna itiraz edemez. Fakat bunlar, insanlar arası görüş mübadeleleri değil felsefeler arası kavramsal iletişimler ve felsefî kavramlar, bilimsel fonksiyonlar ve sanatsal algı-duyu kümeleri arasındaki problematik alışverişlerdir. Düşüncenin farklı yaratıcı kuvvetleri arasındaki komşuluklar, fikir bulaşları ve açık veya örtük tesir mübadeleleridir. Bunlar bilinçli düşünen öznelerin arasında cereyan etmek yerine düşüncenin yaratıcı edimleri için bir tür *bilinçdışı* tesis ederler. Psikanalik bilinçdışıyla hiçbir alakası olmayan, geçmişin bastırılmış belleğinden ziyade gelmekte olanın ve geleceğin imkânlarının etkin yer altı akımlarını oluşturan bir bilinçdışı. Felsefenin en üstün arzusu, böyle bir bilinçdışını şekillendirmektir.

Pekâlâ, felsefe diyalog veya tartışma temelinde işlemiyorsa hangi temelde işliyor? Felsefenin başından beri düzyazıyla derin bir bağı olmuş gibi görünüyor. Sokrates öncesi filozofların papirüslerinden başlayarak felsefe, filozofun yazıyla kurduğu ilişki olmadan düşünülemiyor. Belki bunu, felsefenin başından itibaren düşüncenin kalıcılığa yaptığı bir tür daha derin yatırımın işareti olarak da düşünebiliriz.

Her halükarda felsefeyle iştigal etmeye başladığımız anda karşımızda filozofların metinlerini buluruz çoğunlukla. Dolayısıyla felsefî prosedürlerin ilki okumaktır. Hatta daha da ileri gideceğim: Felsefe yapmayı öğrenmenin yegâne yolu, filozofların metinlerini okumaktır. İşe yarar felsefe tarihleri ve güçlü felsefe monografileri çok değerli ve yol gösterici yapıtlardır. Hiç kuşkusuz çoğumuz çoğunlukla önce bu tarz yapıtları okuruz. Bir felsefe tarihçisinin Antik Yunan felsefesi üzerine

yapıtı veya bir başka filozof üzerine monografisi, bir dönemle veya filozofla ilgili temel meseleler arasında yolumuzu bulmak için paha biçilemez araçlardır. Fakat bu yapıtların bütün iyiliklerine rağmen her okuma gibi bu okumalar da mevzubahis dönemi veya monografiyi işgal eden filozofların kendi görüşlerinden ziyade ona dair yazan yazarın konumu hakkında daha çok bilgi verir bize. Bu yüzden bir filozofa, örneğin Hume'a dair daha doğru bir bilgiye erişmek istiyorsak okumanın hedefi Hume'un kendi külliyatı olmak durumundadır. Bu ayrıca felsefe okuruna asli bir sorumluluk yükler: Okur, filozofun yapıtında kendi yolunu bulmak durumundadır, bu yardım almasını kesinlikle engellemese de.

Bu asli sorumluluk sebebiyle, o halde, okumanın genel ilkeleri gibi bir şeyden bahsetmek biraz zordur. Fakat yine de tek bir genel yordamın tavsiye edilebilir olduğuna inanıyorum: Bir felsefe metni veya filozof külliyatı en az iki kere okunmalıdır: Birincisi, o filozofun kendisinden hareketle kavramlar yarattığı problematik zemini ve düşünmekten ne anladığını keşfetmek; ikincisi ise okurun kendi problemlerinde o felsefenin nasıl çalışacağını keşfetmek için. Yahut eş deyişle bir yapıt ilkinde o filozofun nasıl felsefe yaptığını anlamak için okunmalı ama bir kere de kendi felsefe yapma etkinliğimize nasıl dâhil edebileceğimizi problem-leştirmek için okunmalı. Bana sorarsanız, okuma biçimleri nasıl farklılaşırsa farklılaşsın felsefe metni okumanın altın kuralı diyebileceğimiz bir şey varsa o da budur. Örneğin ben sizinle paylaştığım Platon, Descartes, Kierkegaard, Hume ve Kant vakalarında öncelikle birincil okuma düzeyinde elde edebildiğim keşifleri paylaşmaya çalıştım. Metne, bu kavramlar hangi probleme ve nasıl çözüm teşkil ediyor diye sordum. İlk okumanın sorusu budur: hangi kavramlar, hangi probleme çözüm olmak üzere üretiliyorlar ve kavramlar arasında nasıl bir ilişki tesis ediliyor. İkinci okumanın sorusu ise bir x problemi verildiğinde—ki bu bizim problemimiz olacaktır—bu filozofun hangi kavramları, hangi mümkün değişikliklerle edinilebilirler. Kendi doktora tezimde transandantal kavramına başvuruyorum, o yüzden size onu nasıl kullandığımdan hareketle bir örnek kullanım tasarlamak istiyorum:

Kant'ın transandantal kavramı, mıntıkası özne yani herhangi bir düşünen zeki varlık olan ve temelde algısal biçimlerden ve zihinsel yetilerden oluşan bir kavramdır. Kant'ın bu kavram aracılığıyla insanların "yarın güneş doğacak" veya "su 100 derecede kavrar" gibi deneyimde verilini olanı aştığı geniş veya gelecek zamanlı bilgi önermeleri üretebilmelerini, dolayısıyla da bilim yapabilmelerini temellendirme problemine son derece güçlü, yaratıcı ve etkileyici bir yanıt verdiğini gördük. Kant'ın transandantali, zihnin deneyimde kendine verili olandan hareketle öncelikle bilgi yetisince işlenecek olan fenomenleri üretiminin koşulları olarak kavradığını da gördük. Dolayısıyla transandantal tuhaf isminin ötesinde bu kavram, bir koşullar silsilesi anlamına geliyordu: mümkün deneyimin koşulları. O halde Kant'a göre her zeki varlık, mümkün bir bilgi deneyimine ancak bu koşullar altıda sahip olur. Bu yetiler ve algısal biçimler yoksa bir bilgi deneyiminden, dolayısıyla da bilimden bahsetmek mümkün değildir. Fakat bu haliyle bu kavram 1) zihnin yapısı olarak belirlenmiş; 2) tarihsizleştirilmiş ve 3) sadece mümkün bir deneyim açısından düşünülmüştür. Kant'ta transandantalin bu üç belirlenimi, nihayetinde Kant'ı bir idealist yapan özelliklerdir. Zira transandantal olan, zihne özgü, kaynağı ile oluşumu problemleştirilmemiş ve gerçek, somut deneyimin gerçek koşulları yerine mümkün bir deneyimin ideal koşullarını sağlayan bir yapıya indirgenmiştir. Gördüğünüz üzere bu transandantal kavramı, 1950'ler-de başlayan beşerî bilimsel yapısalcığın da ruşeym halidir. Saussure, Levi-Strauss, Lacan gibi onlarca yapısalcı figür, çeşitli şekillerde bu Kantçı transandantali canlandırıp durmuşlardır: konuşma için dil, insan etkileşimleri için akrabalık ilişkileri, psişik dünya için bilinçdışı bir tür transandantal olarak hizmet etmiştir.

Fakat kuşkusuz ben tezimde böyle transandantal istemiyordum zira farklı bir problemim var: nasıl oluyor da kapitalist ekonomi, *homo sapiens* türünün yeryüzünün ekosistemikleriyle ilişkilerini günümüzde olduğu şekliyle güdüleyebiliyor. Kant'ın transandantal kavramının iki temel belirlenimi: yani edilgen—bugün bilinçsiz diyoruz—etkinlik ve koşullama fikri kendi problemimi derinleştirmek için çok yararlı

görünüyordu bana. Yani ekonomiyi gündelik yaşam içinde anladığımız anlamda iktisadî ilişkiler olarak değil de bir canlı olarak *homo sapiens*'in, türdeşleri dâhil diğer canlı ve cansız varlıklarla ekosistemik ilişkilerinin transandantali olarak düşünebiliyordum, bu sayede ekonomi, özellikle de kapitalist ekonomi, bir canlı grubu olarak bizlerin bütün ekosistemik etkileşimlerinin bilinçsiz koşulları olarak hizmet ediyor, sirayet ettiği her ilişkimizi sermaye ilişkisine tercüme ediyordu: sermayeden pay olarak aldığımız ücret, kâr veya rant üzerinden çeşitli besin maddelerine, evlere, üretim araçlarına ve entelektüel doyum araçlarına erişmek gibi. Fakat bunun için transandantal kavramında veri olan yukarıda saydığım üç idealist belirlenimi ondan çıkarmam gerekiyordu: transandantal ekonomi artık zihinsel bir yapı değil toplumsal bir yapıya dönüşürken tarihselleşecek ve insanların mümkün edimlerini düzenleyen ideal koşullar olmayı bırakıp somut *homo sapiens*'lerin ekosistem içindeki canlı ve cansızlarla tesis ettikleri gerçek etkileşimlerin gerçek koşullarına dönüşecekti: Kavramı bu hale getirmek için Karl Marx'tan Roy Bhaskar'dan ve Gilles Deleuze'den faydalandım. Benim için bu üçlü, Kant'ı Alman İdealizminin aksine materyalist bir empirizm yönünde aşan ve transantal koşullar fikrine devrimci bir yön veren üç büyük ve sapkın Kantçıydı. Bana sırasıyla tarihsellik, toplumsallık ve gerçek deneyim bileşenlerini verdiler.

Gördüğünüz üzere filozofun ikinci okuması, çok daha çetrefilli olabilir. Ayrıca her zaman için şu tarz meşru ve zorlayıcı sorularla yüzleşilmesi gerekir: iyi de neden o kavram, neden bu değişiklikler, yapılan şey müsriflik mi yoksa yetersiz mi kalıyor vs... Bu soruların benim transandantal kavramıyla kurduğum ilişki için doktora tez savunmamda tek tek sorulacağından ve bana da soğuk terler döktüreceğinden emin olabilirsiniz.2

Felsefenin bir diğer prosedürüne geçebiliriz. Bu prosedüre ben "analiz" diyorum. Felsefi kavramların, bu defa, illaki felsefî olmak zorunda olmayan meseleleri ele almak üzere birer alet olarak kullanılması. Kavramları problemlere çözüm olacak şekilde geliştirdikten sonra belirli gerçeklikleri analiz amacıyla ilk kez

kullananlar kuşkusuz filozofların kendileridir. Hatta bu analitik prosedürün filozof açısından kavramların yaratılmasından nadiren ayrıldığını görürüz. Yine Hume'a dönersek insanın deneyimde verili olanı gündelik yaşamda aşması fenomeninin analiziyle problemleştirme eş anlamlıdır ve burada probleme çözüm olan kavramlar, analiz etkinliğiyle eşzamanlı olarak geliştirilir. *İnsan Doğası Üzerine İnceleme*'de bunu açıkça görürüz. Ancak yukarıda bahsettiğim Marksizm örneği, analitik prosedürün görece özerklik kazanmasına en aşina olduğumuz örneklerden biridir. Analiz ile kavramsal yaratımın iç içe geçtiği felsefî bir külliyat olarak Marx'ın çalışmalarından hareket eden sayısız Marksist, Marx'ın yarattığı kavramları toplumsal alanın kendi çağlarındaki ve coğrafyalarındaki yapısını analiz etmek için kullanmışlardır. Bu kullanma ilişkisinin veya analitik pragmatiğin de her şeye rağmen kavramlar yaratmayı dışlamadığını, gerçeklikteki dönüşümleri yakaladıkları oranda Marksistlerin de Marx'ın kavramlarını değiştirdiklerini ya da ona yeni kavramlar eklediklerini görebiliriz. Fakat analitik prosedürün en ayırt edici yanı, kendinden kavramların edinildiği filozofla problematik bir ortaklığın sürdürülmesidir. Marksizm açısından bu problematik ortaklık, geniş bir ifadeyle kapitalizmin ve onun girişimlerinin mahiyetinin onu yıkmanın bakış açısından kavranmasıdır. Dolayısıyla analitik prosedür, benim yukarıda birincil okuma adını verdiğimle süreklilik içindedir. Birincil okumadan hareket eden analitik prosedüre çağımızda daha özgül bir anlamda teori diyoruz. Bu anlamdaki teoriden felsefî bir üretime geçiş, o halde, ikinci okuma prosedürü olmaksızın düşünülemez. Teorisyen ile filozof arasındaki hep sezdiğimiz fakat adının konması hiç de kolay olmayan mesafe bu terimler açısından düşünülebilir gibi geliyor bana.

Şimdiye dek iki temel felsefî prosedürü ele aldık. Okuma ve analiz. İkisinin de bir şekilde problematik temelinde yükseldiğini gördük. Fakat bu iki prosedür bir şekilde metin merkezli bir felsefe imgesi yaratmış olabilir. Her ne kadar girerken ileri sürdüğüm iddiayı yani felsefenin düzyazıyla kopmaz bir ilişkisi olduğu iddiasını geri çekmek gibi bir niyetim olmasa da şimdi, doğası itibariyle sadece felsefede değil düşüncenin bilim ve sanat gibi alanlarında da mühim bir boyut

oluşturan bir noktaya temas etmemiz gerekiyor.

Bu nokta, düşüncenin dışarıyla ilişkisidir. Aslında analiz prosedüründe düşüncenin bir dışarısının düşünceye dahil edilişine temas ettik: analiz etmek amacıyla dış gerçekliğin bir kısmının ele alınması. Bu sürecin bilişsel ve nörolojik olarak nasıl işlediği şu an bizi doğrudan ilgilendirmiyor. Fakat kavramların analiz esnasında en az iki işlev gördüğünü söyleyebiliriz. İlki, algılanan gerçeklikten nitelikli soyutlama yoluyla sağlam mefhumlar üretmektir: örneğin Marx'ın canlı emek ve sınıf mücadelesi kavramları, Türkiye'de şu andaki toplumsal dinamikleri analiz etmek amacıyla kullanılırsa mevcut sınıflara ve aralarındaki ilişkilere dair iyi soyutlanmış mefhumlar üretebiliriz. İkinci işlevse şudur: Verili soyut mefhumları onları oluşturan sürece doğru analiz edebiliriz. Bunları soyutlamanın iki dinamiği olarak görebiliriz: somuttan soyuta ve soyuttan somuta hareket. Bu iki soyutlama fikrini ve onların analitik işlevlerini felsefeye armağan eden kişi Marx'tır.

Fakat dışarısı sadece analitik prosedürde karşımıza çıkmaz. Doğası gereği bütün düşünce bir dışarısıyla kuşatılmış durumdadır. Hatta bir bakış açısından felsefe tarihindeki idealizm-materyalizm, rasyonalizm-empirizm gibi temel kutupların bu dışarının gerçekliği ve bu gerçekliğin mahiyeti üzerine bir tartışma etrafında oluştuğunu söyleyebiliriz. Felsefe için dışarısı öncelikle ayıltıcı bir şiddet kaynağıdır. Dışarısı varsa, filozof için içerdiği şiddetle vardır. Bu şiddet düşünceyi harekete geçiren bir tesirden doğar: Hume'un kitabının Kant üzerindeki tesiri, Hume vesilesiyle açığa çıkan bir gündelik gerçekliğin içerdiği şiddeti aktarır. 1844-1848 Devrimleri, Marx için sınıf mücadeleleriyle ilgili bütün bir kavramsal aygıtın doğumuna götürecek şiddetli bir karşılaşmadır. Her filozof için bazıları debdebeli bazıları ise algılanamaz ve ismi konulamaz ölçüde küçük olan ama her halükarda bir problemleştirmeyi, yeni kavramların yaratımını davet eden çok farklı türde şiddetler vardır ve düşüncenin her yaratıcı atılımının ardından bunları buluruz.

Kendi konumuza dönersek felsefenin prosedürleri açısından dışarının bu şiddeti, okuma prosedüründe de iş başında olsa gerektir. Bir zorlama, bir karşılaşma olmaksızın niçin bir filozofun metnini okuyalım? Deli

miyiz? Ki delilik bile, dışarının şiddetine açıklığı, zorlamaların bir oyununu ifade etmez mi? Bizi günün sonunda Kant okumaya da Marx okumaya da iten kuvvetler, düşüncemize kendi problemlerini veren dışarının bu şedit kuvvetleridir.

Bütün bunları anlatmamın sebebi, bizleri felsefenin metinler-arası bir etkinlik olduğuna ikna etmeye çalışan bir eğilimin önünü kesmek. Felsefede düşünce metinlerden metinlere gitmez. Dışarının şiddetinden metinlere ve sonra yine dışarıya gider. Daha iyi ve doğru bir ifadeyle felsefî düşünce metinleri, gezegenleri, çekiçleri, pireler, kedileri, sanat yapıtlarını ve bilimsel atılımları birbirine bağlar. Örneğin kendi tezim açısından bu süreci iyi tanıyorum. Beni yazdığım gibi bir teze götüren problemler benim için içinden geçtiğimiz ekolojik krizdi, iklim değişikliğiydi. Ben de tezimdeki kavramsal çerçevenin sadece Kant, Marx, Deleuze ve bir sürü filozof veya onların metinleri arasında bir ağdan ibaret olmasını değil bilgisayar, CNC tezgâhları, üretim bantları, küresel ticaret ağları, ağaçlar, insanlar, hayvanlar vs. arasında daha büyük bir ağ olmasını istiyorum, öyle olduğunu da sanıyorum.

Pekâlâ, bu noktada biraz toparlayalım: felsefede iki prosedürü ele aldık, okuma ve analiz fakat bütün felsefî prosedürler, ayrıca sanatsal ve bilimsel prosedürler de düşüncenin dışarıda maruz kaldığı şiddet kaynaklarının tesiriyle tetiklenirler ve yine dışarıya dönerler yani onlardan gerçekliği veya onun bir parçasını daha önce görmediğimiz, duymadığımız, düşünmediğimiz şekilde sunmasını, dahası yeni felsefî, sanatsal ve bilimsel gerçeklikler yaratmasını bekleriz.

Felsefenin üçüncü prosedürü yazmak. Yazı, felsefede felsefe tarihi kadar kadimdir, belki Sokrates istisnası hariç. Filozoflar uzun bir süredir yazıyorlar. Bir prosedür olarak yazma, diğer iki prosedürün yoğunlaşma noktasıdır, hatta diğer iki etkinlik için sürükleyici etkinliktir. Okumalar not almalar eşliğinde olurken yazı etkinliği de kendini sürekli olarak okumaya gönderir. Analiz ise hiç kuşkusuz yazıdan ayrı düşünülemez. Bizzat felsefe yapmaya gelince ise yazı düşüncenin yaratıcılığını açığa çıkartan ve bir yandan da kısıtlayan temel mecra haline gelir. Düşünülür olana kıyasla yazı daima geride kalacak ancak yazıda edimselleşmediği

müddetçe düşüncenin yeniden atılmak üzere varlığını duyumsadığı boşluk da mümkün olmayacak. Felsefe, bir şekilde kendi kuyruğunu yakalamak için kedi gibi kendi etrafında döner yazıda. Yorulup durur ve sonra yeniden atılır. Kant'ın biyografisi öğreticidir: 57 yaşında en büyük yapıtlarını yazmaya başlar. İlk olarak *Saf Aklın Eleştirisi*'ni yazar. Sonra onu açıklamak için 59 yaşında *Prolegamena*'yı veya *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Önsöz*'ü yazar. Diğer büyük eleştiriler de 60'lı yaşlarına yayılır. Dolayısıyla yazı, felsefede yaratıcılığı edimselleştirirken daima eksik kalmasıyla gelmekte olan bir başka yazıya doğru açılacaktır.

Şimdiye dek az çok döngüsel bir tablo çıkıyor önümüze: Birincisi, filozofun problemine yönelen keşif okuması; ikincisi, kendi problemlerimizle filozofun problemleri ve kavramları arasında bağ kurmaya yönelen problematik okuma; üçüncüsü, keşif okumasından hareketle elde edilen kavramlar aracılığıyla bir gerçeklik parçasının analizi veya analitik-teorik çalışma; dördüncüsü ise diğer prosedürlere eşlik eden veya başlatan veya sonlandıran yazı. Bu prosedürler, filozof veya değil bütün felsefe okurları için ortaktır. Şimdi felsefe ile sanat ve bilim arasındaki alışverişlere uzanalım. Ben burada zaman darlığını ve bir sanat kurumuna sunum hazırladığımı göz önüne alarak bilhassa filozofların sanattan istifade etme biçimine odaklanacağım. Fakat söyleyeceğim her şey, gerekli değişiklikler yapıldıktan sonra bilim için de geçerli olacaktır. Bugün tartışmamıza Fransız filozof Gilles Deleuze'ün İrlandalı ressam Francis Bacon üzerine yazdığı *Duyumsamanın Mantığı* eşlik edecek.[3]

Pekala, şu mevzuyu birkaç seminerdir dile getirdim: Sanat, duyu-algı kümeleri yaratırken felsefe de kavramlar yaratıyor. Biz sanata, bilime ve felsefeye düşüncenin kuvvetleri veya üç yaratıcı biçimi diyoruz. Üçü arasında bariz prosedürel bir ortaklık var: Üçü de bir problemleştirme olmaksızın gerçekten düşünmeye başlayamaz ve bu problemleştirme, üçünün kendi yaratımlarını kateder. Bilimsel fonksiyonlar, sanatsal duyu-algı kümeleri ve felsefî kavramlar, her birinin kendi düzleminde tutarlı kılınırlar ve kendilerine özgü bir problematik tutarlılığa

sahiptirler. Fakat yakınlık az çok buraya kadardır. Bu temel zemin ortaklığı dışında sanatın, bilimin ve felsefenin kendilerine özgü prosedürleri ve mecraları bulunur. Resim sanatında, örneğin, tuvaller veya benzeri zeminler, renkler ve çizgiler temel mecradır. Ressam bunlar aracılığıyla duyu-algı kümeleri yaratır.

Felsefenin hiç kuşkusuz sanatla olan yakın ilişkisi ortadadır. Tarih boyunca, özellikle 20. yüzyıl itibariyle birçok filozof ressamlar üzerine metinler kaleme almıştır. Aklıma ilk gelen isimler arasında Cezanne'a özel bir meftunluğu bulunan Maurice Merleau-Ponty var. Ayrıca sinemanın doğuşunda sinema üzerine yazan Bergson, şiir üzerine düşünen Heidegger vs... Bu figürleri birazdan daha yakından bakacağımız Deleuze gibi sanat hakkında yazarlarken yaptıkları şeyi bir sanat eleştirisi veya sanat tefekkürü olarak görmezler. Daha sonra yine Deleuze ve Guattari'nin diyeceği gibi sanatın kendi üzerine tefekkür etmek için felsefeye ihtiyacı yoktur. Biraz altını kazarsanız sanatçıların kendi sanatsal girişimleri hakkında onlarca yazı yazdıklarını, söyleşi verdiklerini görürüz. Bizim İkinci Yeni şairlerinin şiir yazıları gibi. Hiçbir felsefecinin ikinci yeninin ne olduğunu söylemeye ihtiyacı yoktur zira bu işi İkinci Yeniciler gayet de iyi, hatta muhtemelen herhangi bir felsefeciden çok daha iyi yaparlar. Peki, felsefe sanatla ilişki kurduğunda muradı nedir? Öncelikle ona *onun ne olduğunu söylemek* kesinlikle değildir. Bu kibir budalası felsefe anlayışının hiç kimseye faydası yok.

Felsefe tarihinde yaşanan örnekler, filozofların sanata bir şey öğretmediklerini, aksine kendi ziyadesiyle felsefî problemlerini derinleştirmek ve ona çözüm olacak yeni kavramlar üretmek adına ondan öğrendiklerini gösteriyor. Deleuze'ün Bacon üzerine kitabı da bunun çok güzel bir örneği. Şunu demek istemiyorum, Deleuze Bacon'ı sanat tarihinde elbette konumlandırıyor ve yapıtları hakkında iddialarda pek tabii bulunuyor. Fakat bunu yaptığı her durumda Bacon'ın söylemediği hiçbir şey söylememeye özen gösteriyor ve daha ziyade onun söylediklerinden hareket ederek bunun manasını ileri taşımaya uğraşıyor.

Bu noktada iki yaratıcı figürü yan yana getiren şey, temsil denen şeye

özel bir düşmanlıklarıdır. Deleuze, Bacon kitabına gelene kadar bu yolda başka filozoflar hakkındaki çok sayıda monografisine ek olarak dört büyük kitap yayımlamıştır: kendi başına *Fark ve Tekrar* ile *Anlamın Mantığı* ve Félix Guattari ile birlikte *Anti-Ödipus* ile *Bin Yayla*. *Bin Yayla* hariç hepsini Türkçede bulabilirsiniz.[4] Bacon ise resmin herhangi bir gerçekliğin temsili olmasını, bir şeyin öyküsünü anlatmasını veya bir durumu örneklemesini istemez. Resmi bundan kurtarmaya çalışmaktadır. Aynı şekilde Deleuze'ün bütün felsefî külliyatı da temel bir hat boyunca düşünmeyi temsil etmeye indirgeyen bir düşünce imgesiyle karşı çıkışla boydan boya katedilir. Dolayısıyla iki figür arasında sıkı ve güçlü bir problematik ortaklık bulunmaktadır. Kendi mecraları için ikisi de mevcut olanı temsil etmekten çok onu yararak onun içinde alttan alta olmakta olanı, mevcut olan her şeyi kuran süreçleri, yaratıcı sapmaları ve etkiyen kuvvetleri açığa çıkarmaya yönelen bir yaratıcı girişim arzularlar. Bu ortak arzuları ve problemleri, Deleuze'ü Bacon'ın resmine çeken şeydir. Ben burada kitaba da adını veren "duyumsama" kavramına odaklanacağım. Bu kavram da bize filozofun tamamen felsefî bir kavram yaratmak üzere bir sanatçının yapıtından nasıl istifade ettiğini gösterecek. Fakat bunu yaparken aşikâr sebeplerle Deleuze'ün analizinin ince ayrıntılarını dışarıda bırakacağım. Daha fazlası için kitabı edinip okuyabilirsiniz.

Bacon'ın yapıtlarına bakarsanız, en dikkat çekici yanının belirli bir şekilde çarpılmış bedenler ve daha önemlisi yüzleri soyularak çarpılmış başlar olduğunu görürsünüz. Bacon kendisini harekete geçiren ve onu heyecanlandıran sanata dışsal temel bir şiddetten bahseder. Dışarıdan gelen ve onu etkisine alan bir tesirdir bu: Ne zaman bir kasaba gitse, orada çengellerde asılanın neden insanlar değil de kuzular, danalar veya domuzlar olduğuna dair bir soru. Bacon için kasapta karşısına çıkan bu çarpıcı sahne veya soru, insan ile hayvan arasındaki temel ortaklığın, yani ikisinin de etten oluştuğunun idraki anlamına gelir. Bacon, bu yüzden resminin temel "maddesi" olarak bedeni ama et veya ten olarak bedeni seçer (iki kelime de Fransızcada "chair" olarak karşılanıyor). Deleuze hayvan ile insan arasındaki bu etsel ortaklığın iki ayrık figür arasındaki bir benzerlik değil ikisi arasındaki bir ayırt-edilemezlik veya

karar verilemezlik bölgesi olduğunu söyler. İşte Bacon'ın figürlerinde gördüğümüz şey bu ettir. Daha doğrusu, artık tanıdık insan yüzünden soyulmuş haliyle bedendir.

Bacon'ın beden-et figürlerinde Deleuze'ün bulduğu şey, resimdeki figürasyonu aşmanın özgün bir yoludur, Bacon'a özgü olmasa da. Bu arada figürasyon, sanatta temsil mefhumuyla özdeştir. Yani Bacon'ın figürleri, dışarıdaki gerçek bir insanı veya başı figüre etmeyen veya temsil etmeyen figürlerdir. Peki, o halde şunu sormalıyız: Bacon'ın figürlerinde resmedilenler dışarıdaki gerçek insanların bedenleri değilse, nedir? Yahut daha iyi bir soru şöyle olabilir: Bacon'da resmetme etkinliği, gerçek bir bedeni tabloda kopya etmek değilse, nedir?

Deleuze'e göre Bacon'da resmetmek demek, bir gerçek bedenden bir kopya temsil üretmek değil cisimsel bedenleri alttan alta etkileyen kuvvetleri resmetmektir. Deleuze bunu, daha sonra sanatın genel işlevi olarak genişleteceği zarif bir formül haline getirir: Sanat, kendi başlarına duyulur olmayan kuvvetleri duyulur kılmaktır. Bu, örneğin müzikte işitsel bir mecra üzerinden, resimde ise görülür bir mecra üzerinden yürür. İşte size bir duyumsama kavramı: Duyumsama bize, verili bir şey durumuna dair bir temsil vermez, gündelik işlevi buymuş gibi görünse de. Aksine sanatta duyumsama yetisi öyle bir noktaya varır ki sanatçının yapıtı vesilesiyle, bu örnekte Bacon'un renkleri ve çizgileriyle bize kendi başlarına algılanamaz olan kuvvetleri verir. Öyleyse en uç noktada duyumsamanın temsil etmekle en ufak bir alakası yoktur: Duyumsamanın kuvvetleri, canlılar için büyük oranda ortak olan bu kuvvetler, olağan olanın eşiğini açtığında bize aşina olduğumuz dünyanın ötesine uzanan veya onun içinde alttan alta meydana gelmekte olan bir başka dünyayı sağlar. Sanat, özelde Bacon'ın resmi bunun ortaya çıktığı bir durumdur. Sanat bize duyumsama yetimizi olağan eşiğinin üstüne çıkartacak duyu-algı kümeleri yaratmak vesilesiyle aşina olanı, dolayısıyla temsili aşma imkânı verir. Deleuze şöyle diyecektir: "Resim doğrudan temsilin altındaki mevcudiyetleri temsilin ötesinde serbest bırakmaya koyulur. Renk sisteminin kendisi, sinir sistemi üzerinde doğrudan bir eylem sistemidir." Resim korteksiyle,

frontal lobuyla yani temsiller üretmemizi sağlayan alışkanlığın kaydolduğu bütün organlarıyla beyni aşarak doğrudan sinir sistemi üzerinde etkide bulunur. Sinir sisteminin bu serbest duyusal-algısal oyunuyla birlikte bedenlerimiz nihayet her şeyin aynılığa gömüldüğü bu temsil evrenini aşarak kendi yaratıcı kudretlerini keşfedebilir.

Sizlere kaçınılmaz olarak çok kaba bir özet geçtim. Deleuze'ün Bacon kitabı birçok açıdan çok zengin analizlerle örülü. Ayrıca dürüstlük adına şunu da belirtmeliyim: Sanat eleştirmenleri arasında Deleuze'ün analizlerini tutanlar kadar onu eleştirenler de var. Ben şahsen bunları ne doğrulayabilir ne de reddedebilirim. Fakat bir kere daha burada neler olup bittiğine geniş bir çerçeveden bakarak böylesi eleştirilerin imkânını ele alabiliriz.

Sorulması gereken ilk soru bence şu: Deleuze, Bacon'ın yapıtı üzerine mi düşünmektedir, mesela bir sanat tarihçisi, eleştirmeni veya sanatçının yapacağı gibi? Bence yanıt, koca bir hayır. Deleuze'ün *Duyumsamanın Mantığı* kitabı, kesinlikle bir Bacon *üzerine* kitap değildir. İllaki bir zarf kullanacaksak burada *üzerine* değil *aracılığıyla* demeliyiz. Yani Deleuze, Bacon aracılığıyla düşünmektedir. Düşündüğü şey nedir? Bir duyumsama kavramı. Deleuze, Bacon aracılığıyla, onun resimleri vasıtasıyla yeni bir duyumsama kavramı yaratmaktadır. Bu kavram, duyumsamanın bileşeni olarak temsili reddederken ona "kendi başlarına duyulur olmayan kuvvetleri duyulur kılmak" bileşenini eklemekte, onu beyinden koparıp sinir sistemine iade etmektedir. Böylece bu yeni kavram vasıtasıyla duyumsama yetisi, insana özgü hasletlerinden soyunmakta ve insan ile hayvan arasındaki ayırt edilemezlik bölgesine, ete yerleşmektedir.

Bu vakada size göstermek istediğim şey, o halde şudur: Felsefe sanatla ve bilimle muhabbetinde bu ikisi *üzerine* düşünmeyi bıraktığı, onlara kendi doğalarını, etkinliklerini dikte etmeyi bıraktığı, bunun yerine onlarla *birlikte*, onlar *aracılığıyla* düşünmeye başladığı anda gerçekten yaratıcı bir noktaya erişebilmektedir. Bunu Descartes'ın *cogito*, Hume'un alışkanlık ve Kant'ın transandantal kavramlarında da görebiliriz. Bu üç kavram da öncelikle Kopernik ve müteakip modern bilim insanlarının

bilimsel etkinlikleri aracılığıyla düşünen üç büyük filozofun bu vesileyle yarattığı kavramlardır. Bu üç filozof da bilim insanlarına ne yapmaları gerektiğini veya yaptıkları şeyin anlamının ne olduğunu söylemeye çalışmamıştır. Bilim insanlarının gezegenler arası devinim ilişkilerine dair yeni fonksiyonlar yaratma etkinliklerinin *tesiri altında*, bu tesirler *vasıtasıyla* yepyeni felsefî kavramlar yaratmışlardır. Daha geniş bir ifadeyle sanatçılar, bilim insanları ve filozoflar arasındaki etkileşimler gerçek kudretlerine, bu üç alanın özerkliği ve özgül prosedürleri korunduğu fakat bu esnada kavramlar, fonksiyonlar ve duyu-algı kümeleri aracılığıyla hakiki problematik ortaklıklar tesis edildiği zaman ulaşırlar. Bu açıdan felsefedeki iki okuma prosedürü, aslında resme ve bilime doğru da genişletilebilir. Felsefeciler, sanatçılar ve bilim insanları hem kendi alanlarından hem de diğer alanlardan insanları hem diğerlerinin problemlerini anlamak adına hem de kendi problemleriyle onlarınkiler arasında bağlar kurmak adına "okurlar" ya da okumalıdırlar. Bütün bu etkileşimler, bizlere yaratıcı bir atılım için zemin olarak işlev görecek bir tür *tesirler bilinçdışı* sağlar.

Dört seminerin sonucunda vardığımız yerin muhasebesini yapmama izin verin. Felsefe, öyle görünüyor ki bir sağlıklı akıl yürütme veya çağın gerçekliğini temsil etme işi değildir. Diğer alanlar üzerine düşünmenin otoritesi de değildir. Felsefe, dışarıdan çarpan tesirler altında yeni kavramlar yaratma işidir. Yeni kavramlar yaratmaya götüren problemlerin baskısı altında mevcut olanı problemleştirme etkinliğidir. Bunlar ekolojik, estetik, bilimsel, duygusal vs. her türden problem olabilirler. Kant için 1789 Fransız Devrimi, Marx için 1844-1848 devrimleri, Deleuze için 1968 Mayıs'ı gibi politik problemler de olabilirler. Her halükarda felsefî problemler, saf anlamıyla felsefî olmadan evvel dışarının tesirleri, düşünceyi yaratıcı atılıma iten bir şiddet silsilesidir. Bu tarz durumlarda mevcut olanı baştan başa yaran bir problem eşliğinde yerleşik çözümlerin işlemediği bir kopuş momenti oluşur. Bu moment veya yarıkla birlikte filozof için ama aynı şekilde sanatçı ve bilim insanı için de yeni bir problemleştirme hareketi, neticesi yepyeni kavramlar, duyu-algı kümeleri ve fonksiyonlar olan bir atılım doğar. Felsefeden yanıt vermesini istediğimiz ve isteyeceğimiz yegâne

sorumluluk budur. Ondan bizim de problemlerimiz olan problemleri edinmesini, onları kendi sahasında gidebilecekleri en son noktaya kadar götürmesini talep etmeliyiz. Bize içinde yaşadığımız gerçekliği, farklı bir şekilde düşünebileceğimiz kavramlar vermesini istemeliyiz. Felsefe okumak, felsefe yapmak ve felsefe yazmak, biz felsefe çırakları için öncelikle bu gerçekliği analiz etmeyi başarabilmek anlamına gelecektir. Burada analizin mahiyeti de şimdi Deleuze'ün duyumsama kavramını işe koşarsak kesinlikle bu gerçekliği uygun bir şekilde temsil etmek anlamı taşımayacaktır. Aksine analiz aracılığıyla bu gerçeklik içinde kendi başlarını duyulamaz olan kuvvetleri duyumsamak, bu gerçekliğe müdahale edebileceğimiz, en azından ondan hareketle başka bir gerçekliğin imkânını düşünebileceğimiz imkânları yakalamak gerekir. Bu noktada, birazcık çabalarsak eğer, felsefe çıraklığımız, bilim ve sanat çıraklığımız bize, felsefî analizin, sanatsal bakışın ve bilimsel görüşün nihayet yaratıcı hale geldiği bir zemin sağlayacaktır. Felsefenin hakiki özgürlüğü, mevcudun ötesine bir bakış atma kudretinde yatmaktadır.

---

1 Burada Marx'ın külliyatının felsefî doğasını asla küçümsemiyorum. O külliyat, muazzam bir felsefe başyapıtıdır. Kastettiğim şey, onun muhtevasının açık mücadeleci karakterinden neşet eden teorik militanlık ve onun ürünleridir.

2 Gerçekten de öyle oldu! Bugün bu tezin bir doğa felsefesi olarak yazılmış haline bu yayınevinin kitabı olarak erişebilirsiniz: Oğuz Karayemiş, *Ekoloji ve Ekonomi I: Sermayenin Girişimleri ve Yeryüzünün Mukavemeti*, başıbozuk e-yayıncılık, 2026, **https://www.basibozukyayincilik.org/kitaplar/ekoloji-ve-ekonomi-i/**.

3 Gilles Deleuze, *Duyumsamanın Mantığı*, çev. Ece Erbay ve Can Batukan, Norgunk Yayıncılık, 2009.

4 Bu semineri verdiğim 2022 yılında henüz Türkçede olmayan *Bin Yayla*, Emre Sünter'in özenli çevirisiyle artık aramızda: Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Bin Yayla: Kapitalizm ve Şizofreni 2*, çev. Emre Sünter, Norgunk Yayıncılık, 2024.

Göreli Kaynakça

David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, BilgeSu Yayıncılık, 2009.

Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Bin Yayla: Kapitalizm ve Şizofreni 2*, çev. Emre Sünter, Norgunk Yayıncılık, 2024.

Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, 2026.

Gilles Deleuze, *Anlamın Mantığı*, çev. Hakan Yücefer, Norgunk Yayıncılık, 2015.

Gilles Deleuze, *Duyumsamanın Mantığı*, çev. Ece Erbay ve Can Batukan, Norgunk Yayıncılık, 2009.

Gilles Deleuze, *Fark ve Tekrar*, çev. Burcu Yalım ve Emre Koyuncu, Norgunk Yayıncılık, 2021.

Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 2015.

Karl Jaspers, *Felsefe Nedir?*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, 2010.

Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 2: Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, çev. Ali Berktay, Kabalcı Yayınları, 2012.

Platon, *Euthypyron*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, 2023.

Platon, *Devlet*, çev. Selahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklı Kaya, Anka Yayınları, 2002.